UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXI CICLO DEL
DOTTORATO DI RICERCA IN GEOSTORIA E GEOECONOMIA DELLE REGIONI DI CONFINE

DALLA SOPPRESSIONE ALL'ICONIZZAZIONE CARTOGRAFICA DEL PATRIARCATO DI AQUILEIA.
Confini e autoreferenza territoriale nelle mappe mentali di una geostoria culturale.

Settore scientifico-disciplinare M-GGR/01

DOTTORANDO
SIMONA MELCHIORRE

RESPONSABILE DOTTORATO DI RICERCA
PROF. *GIANFRANCO BATTISTI*

RELATORE
PROF. *CLAUDIO ROSSIT* UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

SUPERVISORE/TUTORE
PROF. *CLAUDIO ROSSIT* UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

CORRELATORE
PROF. *GIUSEPPE CUSCITO* UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

Sommario

Introduzione 1

Capitolo I - La soppressione: territori e contesa dei simboli geo - culturali

1. Territorializzazione 20
2. La questione della soppressione 32
3. Simboli geo-culturali nella contesa: il titolo di patriarca, le reliquie e Aquileia 35
4. Il confine del mare 52

Capitolo II - L'iconizzazione: dallo spazio geografico allo spazio cartografico

1. carte-iconee confine interno 59
2. carte-simboli 67
3. la deterritorializzazione del patriarcato nella bolla *Injuncta nobis*. 68

Capitolo III - L'autoreferenza delle mappe mentali tra memoria e nuovi confini

1. «*Sunt fata locorum*.»: la riscoperta di Aquileia nella *Guida storica e artistica* di Giovanni Brusin (1929) 70
2. spazio vissuto e percezione del cambiamento: «*Lo sguardo verso la laguna*» di Pio Paschini (1954) 77
3. L'orizzonte delle attese: il «*Sogno dei tre popoli*» e la caduta dell'ultimo confine con la Slovenia (2007) 78

Conclusioni 81

Indice delle Figure 83

Nota bibliografica 85

A Teresa,
amica di Cielo e di Terra

Introduzione

Quando Fernand Braudel nel 1944 proponeva il concetto di geostoria, scriveva: «*La storia non è solamente un racconto e neppure una mera collezione di fatti eccezionali e irripetibili.… La storia fa appello alla realtà sociale, non solo in ciò che ha di effimero, ma anche di permanente, di inesauribilmente vivo, di attuale…Il vero fine della storia non è tanto il passato – un mezzo più che uno scopo – quanto la conoscenza degli uomini, compito collettivo, punto d'incontro e di convergenza delle scienze sociali, e anche di chi, come noi, le pratica. Potremo infatti spiegare la storia soltanto se spiegheremo anche il mondo.*». [1]

In quel 'mondo' erano racchiusi il peso e la dimensione del problema geografico inteso come problema sociologico nel discorso storico,[2] perché la geostoria teorizzata e definita per la prima volta dal grande storico francese è «*un possente strato di storia e di vita, un insieme di realtà naturali e sociali percepibili sul piano delle relazioni geografiche che uniscono gli uomini e la terra che li porta.*».[3]

Nel suo discorso Braudel raccoglieva e partiva dalla lezione di Vidal de la Blache e Lucien Febvre sulla scia di quel «possibilismo» che nel percorso epistemologico della geografia umana significò aprirsi a un'indagine sulle interazioni tra storia e natura, ammettendo relazioni bidirezionali dal mondo fisico al mondo umano. Infatti, la considerazione degli effetti dell'incontro di vincoli e opportunità del substrato fisico con la cultura e la tecnologia del gruppo umano ivi presente rappresentò la piattaforma su cui, anche attraverso critiche ai temi chiave del possibilismo - paesaggio, genere di vita e regione - attecchiranno le progressive astrazioni della concezione

[1] F. BRAUDEL, *Storia, misura del mondo*, Bologna 2002, p. 66
[2] Idem, p. 84
[3] Idem, p. 112

regionale, dall'indirizzo funzionalista fino a quello della nuova geografia culturale, passando per la geografia sistemica.

Anzi, Braudel, in cerca di tutte le luci possibili per illuminare contemporaneamente il suo quadro geostorico,[4] rilanciò il dibattito sui rapporti tra geografia e storia e mediò con la posizione vidaliana per un ancor maggiore e più attivo coinvolgimento delle scienze sociali: «*Come auspico da tempo la geografia potrebbe essere agganciata a una sociologia largamente intesa.…*
Alle vecchie e nuove risorse e potenzialità della geografia io chiedo di aiutarci a riconoscere, nell'aderenza della società allo spazio, un fattore che plasma la società stessa, il che significa anche capirla meglio.».[5]

Così nel trentennio successivo, se da un lato l'introduzione dell'analisi della percezione in geografia e il primo indirizzo culturale sembrarono dare una risposta alle attese di Braudel, dall'altro fu giocoforza approfondire anche il discorso cartografico della rappresentazione: al modello strutturalista che razionalizzava la realtà in relazioni causali tra segni e significati e a cui non era riuscita a sottrarsi neppure la 'spiegazione del mondo' perseguita dallo storico francese, si affiancarono rappresentazioni analitiche e metodi quantitativi in grado di misurare quell'*aderenza della società allo spazio.*

Eppure i linguaggi cartesiani e le geometrie euclidee dell'analisi spaziale non riuscivano a descrivere completamente i meccanismi interni, profondi, a lungo termine delle relazioni ricercate dalla geostoria, benché, tra le discipline storiche, sarà l'archeologia in particolare a trarne innovativi impulsi, confluiti nella *landscape archaeology*[6]. Anche la geografia funzionalista, pur avendo distinto i fattori territoriali regionali in due gruppi, l'insieme di elementi umani e ambientali e l'insieme delle relazioni tra questi elementi, aveva bloccato la concezione della regione come una

[4] Idem, p. 44
[5] Idem, p. 84
[6] F. CAMBI, N. TERRENATO, *Introduzione all'archeologia dei paesaggi*, Roma 1994, p. 218; pp. 237-238

struttura internamente rigida, perché sostituendo lo spazio al territorio e la funzione al paesaggio, non si interessava del tempo e quindi del cambiamento.

Tuttavia, dagli ultimi anni della sua vita Braudel fece in tempo a vedere delinearsi, dall'inquietudine che agitò il mondo geografico e le scienze sociali rispetto all'esclusività del modello strutturalista, un'ulteriore evoluzione.

Questa, sfociata nel lungo periodo di revisione e innovazione degli anni '80 e '90, i cui paradigmi non hanno a tutt'oggi ancora esaurito il loro potenziale di espansione,[7] ha portato all'adozione della teoria della complessità per una geografia sistemica capace di superare atteggiamenti sia esaustivi che riduzionisti. Infatti, attraverso l'introduzione del concetto di non-linearità e dei concetti di processo e orientamento regionale, diventa possibile la costruzione di quadri d'assieme, veri e propri sistemi, descrivibili per via olistica e non analitica, dove le fasi di cambiamento continuo e discontinuo, legate a relazioni endogene e esogene, descrivono in particolare la regione come una struttura territoriale aperta e che si muove nel tempo, capace di mutare natura, organizzazione e funzioni al mutare del proprio orientamento – obiettivo. Dal discorso in chiave sistemica emerge inoltre l'importanza del quadro di riferimento esterno alla regione e acquista nuovo rilievo anche la questione confinaria.

Forse la geografia sistemica offre finalmente alla geostoria la risposta di metodo più vicina alle sue aspettative, ma la reazione allo strutturalismo ha dato anche altri interessanti esiti: mentre è tuttora in fase di formazione il contributo che può venire dal recentissimo dibattito sul carattere e i metodi della *enviromental history* - la storiografia ambientale - e sui suoi rapporti con la geografia storica[8], nella ricerca di nuove forme di rappresentazione tese più alla comprensione che alla spiegazione o alla creazione di modelli, e per mettere in luce meglio «l'esperienza vissuta» citata da

[7] Per una definizione di paradigma si veda A. VALLEGA, *Geografia umana*, Milano 1993, pp. 52-55
[8] R. SANSA, *La ricerca storica e l'ambiente: problemi e prospettive*, in C. CERRETI, A. TABERINI (a cura di), *Ambiente geografico, storia cultura e società in Italia*, Roma 1998, pp. 17-26

Anne Buttimer nel 1979,[9] in cui poteva rientrare a buon titolo anche l'esperienza sociale mediata e segnata dallo spazio e dal tempo secondo Braudel, il cambiamento essenziale è stato lo spostamento del fuoco della rappresentazione dalla realtà al significato della realtà.

La revisione di linguaggio e ermeneutica geografica e cartografica si deve in particolare agli impulsi generati dall'interpretazione decostruzionista di John Brian Harley, agli approfondimenti della geografia della percezione o behaviourista e dei suoi modelli cognitivi, agli indirizzi della nuova geografia culturale, tutti accomunati dall'intuizione di sperimentare la contaminazione con la filosofia del linguaggio, la retorica e la semiotica.

In questo percorso non strutturalista della geografia è stata proprio l'introduzione dell'approccio linguistico e semiologico,[10] con riferimenti anche alle figure della retorica e rimandi alle regole dell'iconologia, che ha segnato un punto di svolta non solo nella critica alla natura del discorso geografico, nell'analisi del territorio e nelle modalità della relativa produzione cartografica, ma anche nella lettura e interpretazione delle fonti storiche geografiche, cartografiche e non, che attraverso questo nuovo metodo ermeneutico diventano fonti indirette anche di percezioni e culture geografiche passate. L'analogia tra linguistica e geografia si gioca sul rapporto semiologico tra significato, cioè la realtà composta di elementi e di relazioni, e il significante, ovvero l'insieme delle immagini e dei segni usati per descrivere la realtà, perché la costruzione di un discorso geografico e soprattutto di una carta geografica implica un procedimento simile a quello con cui si costruisce una frase. Dal momento che vengono utilizzati dei segni, si entra anche nel campo della semiotica. Siccome, poi, il discorso può avere effetti persuasivi e condizionanti, si arriva a toccare anche l'ambito della retorica, tra le figure della quale, la metafora è stata

[9] A. BUTTIMER, *Le temps, l'espace et le monde vécu*, "L'Espace Géographique", 4, Parigi 1979, p. 244, cit. in A. VALLEGA, *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino 2003, p. 32

[10] Il termine «semiologia» introdotto da Ferdinand de Saussure era riferito all'uso dei segni nella linguistica; il termine «semiotica» introdotto da Charles Pierce si riferiva allo studio dei segni in senso più generale e in una prospettiva filosofica. Benché i due termini siano ormai considerati sinonimi, per l'uso nell'ambito geografico l'approccio iniziale è stato secondo il pensiero di de Saussure, mentre le implicazioni secondo il modello filosofico di Pierce, che prevedono l'inserimento dell'interpretante tra significato e significante, si sono rivelate fondamentali nei metodi dell'analisi behaviourista e culturale.

riconosciuta dai geografi di scuola decostruttivista, da quelli behaviouristi e dagli esponenti della nuova geografia culturale come la struttura comunicativa più frequentemente alla base anche del discorso geografico e soprattutto della forma espressiva da esso più usata, cioè quella cartografica.

Già con l'analisi oggettuale, a partire dalla prima metà del XX secolo, si è riconosciuto al prodotto cartografico un valore informativo autonomo capace di condurre alla lettura di contenuti 'altri', svincolata dal mero rapporto metrico con la realtà e indirizzata all'individuazione del contesto sociale di formazione e delle pratiche territoriali ad esso connesse. Successivamente, con il suo indirizzo decostruttivista, John Brian Harley, sostenendo che la carta è un linguaggio a cui possono appartenere la retorica e la metafora, e applicando anche alla carta i due livelli di significazione mutuati dall'iconologia dell'arte di Erwin Panofsky, il secondo dei quali corrisponde a una dimensione simbolica, in un contesto speculativo molto vicino a quello semiotico,[11] è tra i primi a guadagnare anche alla storia della cartografia la consapevolezza che la carta può non essere solo quella rappresentazione della realtà genericamente e convenzionalmente intesa, ma il simulacro di un rapporto uomo - ambiente determinato da dinamiche e dettati sociali che lo animano, in particolare da quelli che gestiscono il potere e quindi il sapere. Il ragionamento si è spinto fino a far emergere da un lato la forza retorica, in quanto persuasiva e performatrice, del discorso geografico e della cartografia, in particolare sulla percezione e l'uso del territorio, dall'altro il valore innovativo dei segni e della metafora, non tanto espressivo o letterario, quanto soprattutto cognitivo, ovvero in grado di produrre aumento di conoscenza generale. La metafora è tanto più efficace quanto più la possibilità di riconoscerla presente nel discorso geografico si accompagna a un effetto retroagente che porta all'individuazione di una pluralità di significati per uno stesso segno, rompendo lo schema causale e di un rapporto di isomorfismo tra segno e significato tipico della geografia

[11] L'interpretazione dell'opera d'arte secondo Erwin Panofsky dopo il livello di analisi pre – iconografico, che riconosce il soggetto primario o naturale, prevede il livello iconografico, che individua il significato convenzionale, e infine il livello iconologico, che attraverso un'intuizione sintetica dell'interprete, ma mediata dall'apprendimento della conoscenza di una storia dei simboli, individua il significato simbolico del tema artistico, ossia il contenuto intrinseco che riflette gli atteggiamenti di fondo adottati da una nazione, una società, un periodo storico o una concezione spirituale.

convenzionale e 'normale'. Questa forza del discorso geografico in chiave analogico – metaforica ha portato all'individuazione di un pluralismo teorico e di un' oggettività relativa che permette alla geografia di occuparsi della trasformazione e del cambiamento spaziale e temporale come variazioni che rispecchiano le variazioni della società, in opposizione all'identificazione mitica di uno spazio invariante quale quello della geografia conservatrice. [12]

In questo contesto teorico – metodologico di riferimento, l'aggancio a una *sociologia largamente intesa* auspicato da Braudel si è realizzato in particolare negli indirizzi cognitivo e culturale. Dalla geografia della percezione, o cognitiva, sono emersi i concetti di spazio vissuto, territorialità relazionale e sentimento di appartenenza alla regione, intorno ai quali ruota l'elaborazione delle mappe mentali o cognitive. Queste sono rappresentazioni delle immagini mentali nelle quali si proietta la percezione dei valori che il singolo o il gruppo sociale attribuisce alla *terra che li porta*, come direbbe lo storico francese, attraverso un processo inferente[13] di conoscenza dello spazio di vita, dello spazio sociale e dello spazio vissuto. Da ciò, la possibilità di parlare di regioni percettive si accompagna a quella di rappresentazioni che si muovono sempre di più verso un modello simbolico e dove la percezione soggettiva, del singolo o del gruppo, è uno dei fattori di deformazione dei reali rapporti spaziali.

L'analisi della geografia della percezione in ambito regionale può mettere in luce fratture e slittamenti tra la regione istituzionale e l'area a cui la comunità riferisce la propria esperienza esistenziale, il suo spazio vissuto. Il presunto equilibrio e stabilità attribuibili a una regione in virtù di un fattore di omogeneità possono essere messi in discussione da questa mancata coincidenza, riflettendo così, all'interno della territorialità relazionale, soprattutto le tensioni tra comunità e

[12] Sulla differenza tra «geografia normale» e «geografia metaforica», si vedano in particolare di G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano 1985 e *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle mscienze del territorio*, Milano 1995

[13] Nella geografia behaviourista, la conoscenza della realtà che avviene per metafore richiede la considerazione di un filtro, detto «codice di inferenza», che collega il soggetto alla realtà. L'inferenza rappresenta l'insieme degli strumenti, ossia segni, parole, immagini, attraverso i quali, per esperienza diretta (referenziale egocentrato) o mediata (referenziale exocentrato), il soggetto costruisce la propria conoscenza.

spazio e le forze centrifughe che minano la coesione regionale, e confermando una volta di più la teoria della regione come sistema territoriale aperto. Rispetto a ciò, tra i procedimenti conoscitivi che la geografia ha mutuato dai modelli usati in psicologia e sociologia, quello della percezione del cambiamento risulta di particolare utilità. Infatti, la percezione di un cambiamento mette a confronto la novità con i valori e le immagini acquisite, producendo una tensione e una reazione che, quando non di indifferenza, a sua volta genera scelte e comportamenti che vanno a modificare o la realtà o l'immagine che si ha di essa: ovvero, attraverso un processo iterativo di confronto tra la realtà e le sue immagini, si innescano scelte con effetti retroagenti, di durata temporale diversa, sulla realtà e la sua immagine mentale di partenza.

Per certi versi anche gli effetti di una reazione alla percezione di un cambiamento in relazione a un sistema territoriale regionale vissuto da una comunità possono rientrare tra i fatti storici "di lunga durata", costituire il grande evento, di cui parlava Braudel, cioè «*quello che provoca le conseguenze più importanti e numerose.*». E «*Le conseguenze non si manifestano al momento, sono figlie del tempo.*». [14]

Anche la geografia culturale si aggancia a una dimensione speculativa su base sociologica e si inserisce nel solco della teorizzazione del discorso geografico in chiave metaforica e semiotica. Infatti, se si può intendere la cultura anche come creazione e trasformazione di simboli attribuiti a luoghi e spazi, il simbolo diventa la metafora di una realtà referente e la costruzione metaforica del discorso geografico culturale consiste nella produzione di letture e di rappresentazioni imperniate su tali simboli. Tra i tipi di segno possibili, l'*indice*, l'*icona* e il *simbolo*, quest'ultimo ha la funzione metaforica più forte di tutti, perché a causa dell'ampia arbitrarietà della forma da esso assumibile, della non esplicita somiglianza con il significato, riconoscibile non per intuizione ma per apprendimento, e del valore non assoluto di una relazione univoca con esso, rimandando a

[14] F. BRAUDEL, *op.cit.*, p. 47

significati vaghi e plurimi e essendo in grado di innescare un processo di semiosi[15], si rivela un operatore efficace nella costruzione di conoscenza su base metaforica, con esiti di pluralismo teorico e oggettività relativa anche nell'esplorazione delle manifestazioni geografiche della cultura, che predilige l'analisi a scala regionale e su archi di tempo molto ampi. Per questo, anche tale esplorazione rappresenta un ulteriore punto d'approccio per analisi di geostoria regionale: la dimensione temporale e il vettore sociale sono parte integrante dei processi di migrazione e differenzazione areale che, attraverso la diffusione spaziale di determinati tratti culturali e la sedimentazione dei loro valori e significati, infirmano un territorio fino alla possibile caratterizzazione e individuabilità di regioni culturali uniformi, attuali o storiche.

I concetti di sedimentazione e di 'metodo stratigrafico' appartengono anche alla geografia culturale: è possibile la lettura in base al principio dell'*occupazione consecutiva*, che associa la stratigrafia delle forme del paesaggio alla presenza dei diversi gruppi culturali che le hanno prodotte, ma alla stratificazione delle forme si associa a sua volta una stratificazione di simboli e significati attribuiti a luoghi e spazi e di connotazioni spiritualistiche, cioè di strutture estetiche acquisite alla percezione di una realtà territoriale attraverso esperienze artistiche.

Inoltre, poiché il senso più lato della geografia culturale non solo accoglie lo studio dei diversi paesaggi associati con differenti gruppi culturali, ma anche il modo in cui le concezioni culturali influiscono sulla creazione e sul significato di quei paesaggi, anche al discorso geografico in chiave culturale è sottesa una componente percettiva e l'analisi della suddetta stratificazione può identificare all'interno del codice di inferenza i principali segni e il processo di semiosi operativi nella formazione della concezione culturale che influisce o ha influito sulla pratica di un territorio e sulla costruzione del suo paesaggio: infatti, la produzione di immagini mentali codificate, normalizzate, condivise secondo regole d'astrazione implicite legate al senso comune dell'intera comunità e legittimate dalla sedimentazione storica, attraverso la memoria confluisce in percezioni

[15] Secondo la semiotica di Pierce, processo in cui il segno genera un significato, il significato genera un segno che a sua volta genera un altro significato, con una produzione di senso ad infinitum.

e descrizioni geografiche soggettive ma collettive perché riferite a un gruppo, essendo la cultura un fenomeno sociale.

In questo, un ruolo importante è svolto certamente dal 'segno' delle immagini cartografiche convenzionali. La ormai accettata funzione semiotica della carta geografica non solo prima l'ha svincolata da un' interpretazione nell'univoco senso di una rappresentazione visiva della realtà, e poi l'ha assunta come mediatore simbolico tra la realtà e il suo interprete, ma anche, soprattutto secondo le ultime tendenze del dibattito teoretico sulla relazione tra l'interpretazione cartografica e le scienze semiotiche,[16] riconosce al suo carattere simbolico una vera e propria capacità operativa in grado di far accettare la carta di per se stessa e di farla intervenire nella comunicazione in modo autonomo al punto da poter prescrivere i modi di concepire e esperire il territorio.

Secondo la dottrina semiotica, il segno a cui riferire la carta geografica è l'*icona*, cioè un segno che rimanda al suo oggetto in virtù di una somiglianza con le proprietà dell'oggetto. Rispetto al *segno – indice* che tradisce un rapporto univoco e inequivocabile col suo oggetto e rispetto al *segno – simbolo* che rappresenta il massimo grado di arbitrarietà nella rappresentazione del suo referente, l'*icona* si pone in uno stadio comunicativo e interpretativo intermedio, dove pur rimanendo visivamente molto vicina al suo oggetto, non esclude la possibilità che la forma da essa assunta generi una pluralità di significati ad esso collegabili e produca informazione secondo processi sistemici. Nel caso particolare della carta geografica, che usa più codici linguistici (alfabetici, numerici, cromatici, figurativi) e almeno due strutture, quella geometrica del foglio e quella simbolica che raccoglie l'insieme dei codici, la sua natura di *icona* lavora sia al livello di comunicazione dei sistemi visivi, sia a quello dei sistemi ipertestuali nei quali le informazioni trasmesse non corrispondono alla somma delle informazioni provenienti dai singoli codici da essi usati, ma subiscono un fenomeno di implementazione significativa dovuto all'insieme unitario che

[16] Si veda in particolare E. CASTI, *Elementi per una teoria dell'interpretazione cartografica*, in D. RAMADA CURTO, A. CATTANEO, A. FERRAND ALMEIDA (a cura di) "La cartografia europea tra Primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo", Firenze 2002, pp. 293-324

lega i codici tra loro. In base a questo, la *carta geografica – icona,* nata con lo scopo di essere un modello del territorio, acquisisce la capacità di creare, rispetto al territorio che rappresenta, un modello ancora superiore, uno *spazio cartografico* che agli occhi dell'interprete non duplica o imita, ma proprio sostituisce lo spazio geografico. Infatti la carta, attraverso il sistema analogico della topografia, come *icona* figurativizza la localizzazione dei designatori territoriali e ne intensifica gli aspetti referenziali reciproci in un processo chiamato di *spazializzazione*. Contemporaneamente, attraverso il sistema digitale dei codici e in virtù del sistema di generalizzazione che esprime la funzione della carta di enfatizzare, ridurre o rimuovere informazioni, nel processo detto di *figurazione* evidenzia gli aspetti distintivi dei designatori, rimandando al contesto sociale che ne ha determinato l'importanza.

Dall'amplificazione nella *carta – icona* degli esiti dei sistemi analogico e digitale e dei livelli di lettura denotativo, proprio della spazializzazione e connotativo, proprio della figurazione, derivano un terzo sistema comunicativo e un terzo processo di trasmissione e referenziazione delle informazioni: il sistema *iconico* e *l'iconizzazione.*

Dal momento che la prima delle fasi dell'agire territoriale, o *territorializzazione,* è la *denominazione,* cioè il controllo dei simboli attraverso i quali ci si appropria intellettualmente del mondo, i sistemi comunicativi prima descritti rendono la carta un campo semiotico in cui si sviluppa proprio una proiezione denominativa del territorio e si attiva l'autoreferenza della carta, cioè la sua capacità di condizionare l'azione sulle cose che rappresenta. Ma in questo processo agisce anche un ulteriore strato denominativo trasversale che si riferisce alla memoria interpretativa di carte precedenti e quindi di campi semiotici pregressi e sedimentati nel corso del tempo.

Dunque, la portata comunicativa della *carta – icona* e dei designatori da essa usati è legata anche a un sistema di carte, e quindi di icone, precedenti e facenti parte del patrimonio cognitivo e culturale dell'interprete, individuo o gruppo sociale, per cui l'informazione finale non è solo la

somma delle informazioni di ognuna di queste icone, ma il risultato derivato dalle loro reciproche influenze.

A questo insieme di esiti comunicativi si riferiscono il cosiddetto sistema *iconico* e il processo di *iconizzazione*, i quali connotano e organizzano l'informazione trasmessa dalla carta rispetto a valori altamente congetturali, in quanto pertinenti alla sfera cognitiva e culturale, che la *carta – icona* trasmette e fa accettare in maniera quasi irriflessiva come appartenenti al territorio. In virtù della forza mimetica che la *carta – icona* ha e che l'analisi semiotica mette in luce, si riconosce alla carta la capacità di determinare da se stessa la propria identità al punto da poterlo fare in maniera svincolata dal territorio: l'informazione che trasmette, in base al processo sistemico di interpretazione, sostituisce ciò che l'esperienza territoriale diretta riscontra, e pregiudica il significato del territorio.

Così culmina e si realizza la capacità della *carta – icona* di autoreferenziarsi e creare un modello territoriale indipendente, uno *spazio cartografico* che sostituisce lo spazio geografico e che influisce sulla percezione del territorio e sulla sua pratica.

La capacità dei nuovi filoni della disciplina geografica di indagare la complessità del discorso geografico investendo di diritto gli ambiti più peculiari della manifestazione sociale, cioè il linguaggio e la cultura, ha arricchito le potenzialità della geostoria, rendendola in grado di individuare proprio quella parte «*di permanente, di inesauribilmente vivo, di attuale…*» della realtà sociale a cui faceva appello Braudel, attraverso i metodi cognitivo-metaforico, quello culturale e quello semiotico, i quali permettono un'ermeneutica che indaga il livello meta-storico e meta – geografico delle fonti, le tracce della '*storia profonda*' [17] ricercata da Braudel.

Tra esse rientrano tutti quegli elementi non espliciti, che occupano un livello retrostante rispetto alla fonte concreta e materiale, ma la cui importanza è stata messa in luce dagli interventi della geografia della percezione e da quella culturale, vale a dire i fattori operativi nel codice di

[17] F. BRAUDEL, *op. cit.*, p. 38

inferenza e nella formazione, individuale o sociale, della memoria storica e territoriale e dei suoi significati, legati a immagini, segni, parole, e che comprendono anche le mappe mentali e gli spazi cartografici generati da icone cartografiche dirette o indirette: attraverso la lettura di queste meta – informazioni accanto a una geostoria si ricostruisce anche una geostoria culturale.

Nelle fonti è possibile ricercare e riconoscere quella parte permanente, viva e attuale di mappe mentali e spazi cartografici sedimentatesi nel tempo e che possono ricomparire e influire anche sulle percezioni del territorio attuale, e che per questo hanno ancora una forza di autoreferenza territoriale.

L'analisi delle fonti, infatti, può individuare una semiosi del processo di iconizzazione 'allargato', che può investire altre fonti non esclusivamente legate a un sistema di figurativizzazione visiva, ma che documentano l'immagine territoriale in forma discorsiva. Così è possibile riconoscere i motivi del perdurare nel tempo dell'attribuzione di valori altamente congetturali anche a un territorio che può aver perso molti dei caratteri a cui si riferiva la serie di *carte – icone* attraverso le quali si è costruita la sua immagine storica.

È rispetto a queste premesse che la presente tesi tenta la via di un'analisi del processo di iconizzazione mentale dell'immagine geostorica e culturale del patriarcato di Aquileia con valore autoreferenziale ancora ai nostri giorni.

Infatti, nel ricco, diversificato e valido corpus storiografico relativo alla complessa e unica vicenda della Chiesa di Aquileia e del suo patriarcato, intrecciata inevitabilmente con quella della storia del Friuli,[18] se non si può dire che siano assenti le letture in chiave geografica, esse sembrano per molto tempo limitarsi o a una funzione di quinta scenografica degli episodi storici, o, quando

[18] Alla prima metà del '900 appartengono i due capisaldi della tradizone storiografica friulana, la *Breve storia del Friuli* di P. Silverio LEICHT e l'opera fondamentale di Pio PASCHINI, *Storia del Friuli*, nelle due edizioni del 1934-1936 e del 1953-1954. Successivamente si annoverano i numerosi e fondamentali contributi, in particolare sui periodi paleocristiano e medievale di Giovanni Brusin, C. Guido Mor, G. Carlo Menis, Giuseppe Cuscito, Sergio Tavano, Paolo Cammarosano e Giuseppe Trebbi. Tra le rassegne periodiche si fa riferimento soprattutto alle pubblicazioni dell'*Archeografo Triestino*, delle *Memorie Storiche Forogiuliesi*, degli *Studi Goriziani*, e le più recenti *Antichità Altoadriatiche.*

più specifiche, coincidere essenzialmente con analisi delle variazioni territoriali – e quindi confinarie – dello spazio sottoposto alle diverse forme di giurisdizione esercitate dal titolo patriarcale negli oltre dodici secoli della sua vita.

Di questi studi, soprattutto a quelli diffusi intorno alla metà del XX secolo va sicuramente il merito dell'impostazione del lavoro di ricostruzione di carte storiche tematiche sul patriarcato di Aquileia, in grado di restituire area, localizzazione e confini di uno spazio territoriale aperto nelle sue diverse fasi di vita, che è andato configurandosi come regione funzionale prima e regione formale poi, soprattutto in base a omogeneità culturale, di matrice spirituale, che ha pervaso tutti gli spazi geografici vissuti dal patriarcato: la diocesi ecclesiastica, la circoscrizione metropolitica, il principato secolare.[19]

Ma è solo di recente che una ricalibratura della prospettiva storiografica, soprattutto nel senso di una storia della cultura[20], e erede dell'impulso di rinnovamento rispetto all'indirizzo positivista della scuola paschiniana, ha focalizzato il discorso sull'aspetto dell'eredità culturale europea del patriarcato di Aquileia, o meglio della Chiesa di Aquileia, – facendo emergere un innovativo inquadramento geostorico. Infatti, benché alla base di questi studi la ricerca di fonti cartografiche storiche dirette e delle descrizioni geografiche desumibili da altre fonti archivistiche e letterarie non sia sfociata ancora in un lavoro di raccolta e sintesi sulla produzione della cartografia storica esistente relativa esclusivamente al patriarcato – a parte sporadici interventi in più generali rassegne sulla corografia storica del Friuli,[21] e benché neppure compaia ancora un intervento di analisi esplicitamente impostato sui modelli della geografia culturale e della geografia della percezione, tuttavia è a questi due filoni della geografia umana che sono riconducibili soprattutto

[19] Cfr. G. L. BERTOLINI, U. RINALDI, *Carta politico amministrativa della Patria del Friuli*, Udine, 1913; G. C. MENIS, *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964; G. G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del patriarcato di Aquileia. Grande atlante storico-cronologico comparato*, vol. I, Udine 1990

[20] In questa corrente spiccano le figure di Guglielmo Biasutti e Giuseppe Marchetti

[21] Cfr. G. MARINELLI, *Saggio di cartografia della Regione Veneta*, Venezia 1881; A. CUCAGNA, *Il Friuli e la Venezia Giulia nelle principali carte geografiche regionali dei secoli XVI, XVII, e XVIII*, Trieste 1964; L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988

quegli studi specifici sui punti d'origine e sulle direttrici di diffusione dei caratteri culturali del patriarcato, come pure i contributi a carattere monografico che attraverso l'indagine di particolari espressioni e produzioni intellettuali, artistiche, sociali, religiose hanno individuato e ricostruito indirettamente l'area e i confini della regione funzionale al sistema culturale della Chiesa aquileiese.[22]

A fronte di ciò, uno dei risultati più caratteristici di questi ultimi studi e dibattiti storiografici sembra essere il definitivo contributo alla presa di coscienza del ruolo del patriarcato nella memoria storica regionale che – nel caso particolare del Friuli – per trovare completezza di senso deve guardare oltre i propri confini alpini, verso le limitrofe regioni germaniche e slave, senza dimenticare il ruolo del mare Adriatico e il versante veneto. Proprio a questa memoria sempre più spesso sollecitano e riconducono il mondo istituzionale e culturale, e in particolare quello ecclesiastico, quando guardano al quadro di riferimento europeo attuale e ai cambiamenti in esso in atto.

In questo percorso di presa di coscienza, si delinea un processo di riferimento cartografico che attraverso continui rimandi tra lo spazio storico e lo spazio vissuto, ovvero un territorio pervaso di valenze psicologiche attribuite ai luoghi, costruisce una mappa mentale sulla quale vengono georeferenziati tratti e valori culturali immateriali e percettivi. In questo processo, fondamentale è il ruolo giocato dall'evento della soppressione del patriarcato nel 1751, il cui effetto de-territorializzante ha paradossalmente contribuito alla ricostruzione e conservazione nella memoria dello spazio del patriarcato, iconizzandolo in un'immagine cartografica mentale atemporale.

Per la storia del Friuli quell'avvenimento storico, che si consumò formalmente solo negli anni tra il 1748 e il 1751, pur avendo le radici agli inizi del XVI secolo, rappresenta un discrimine geopolitico preciso, perche portò attraverso la contesa veneto-austriaca alla definizione della

[22] Cfr. *Storia e Arte del Patriarcato*, "Antichità Altoadriatiche", 38, Udine 1992; S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), *Aquileia e il suo Patriarcato*, Udine 2000; TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), *Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale*, Milano 2000

coincidenza tra confine politico e confine ecclesiastico, condizione *sine qua non* per il processo di formazione degli stati moderni nell'Europa del XVIII secolo.[23] La storiografia in merito conta contributi già a partire dalla fine del XIX secolo.[24] In essa i filoni principali di ricerca che ad oggi si possono individuare sono: lo studio che approfondisce i dati storici attraverso una ricostruzione puntuale degli avvenimenti[25]; lo studio specifico dei rapporti diplomatici tra la Curia Romana e Venezia[26]; lo studio dei rapporti tra Venezia e la Casa d'Austria; lo studio dei rapporti tra la Casa d'Austria e il Papato[27]; lo studio dal punto di vista della politica interna della Repubblica di Venezia[28], lo studio di singole personalità coinvolte nelle vicende diplomatiche di quello che nelle fonti coeve veniva definito «*L'affare di Aquileia*».[29]

Nella prima parte del presente lavoro, dopo un inquadramento sia dei diversi spazi geografici associabili alla Chiesa aquileiese, sia della questione della soppressione dell'istituto patriarcale, si approfondisce una lettura in chiave di geografia culturale, concentrando il discorso sulla forza territorialmente denotativa del titolo patriarcale e del valore simbolico della città di Aquileia, elementi sui quali si è fondata e al controllo dei quali è stata vincolata l'autoreferenza storica del patriarcato, e sulla cui forza persuasiva hanno giocato le diplomazie politiche coinvolte nella questione della soppressione.

---

[23] F. EDELMAYER, *La soppressione del Patriarcato d'Aquileia*, in S. TAVANO e G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, pp. 399-401

[24] G. FEDALTO, *La fine del Patriarcato di Aquileia: aggiornamenti bibliografici*, in "Storia e Arte del Patriarcato di Aquileia", Udine 1992, pp. 115-136

[25] Cfr. P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1990 [1954]; F. SENECA, *La fine del Patriarcato aquileiese*, Venezia 1954

[26] A. M. BETTANINI, *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia . Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici. Decreto veneto 7 settembre 1754*, Milano 1931

[27] F. EDELMAYER, *La Casa d'Austria e la fine del patriarcato di Aquileia. Argomenti e polemiche*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Aquileia e il suo Patriarcato", Udine 1999, pp. 555-580

[28] P. DEL NEGRO, *Venezia e la fine del Patriarcato d'Aquileia*, in "Carlo. M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia fra curia romana e Stato Asburgico", Gorizia 1990, p. 31

[29] Cfr. D. TASSINI, *I friulani (ignoti)"consultori in iure" della Repubblica di Venezia. I. Don Antonio di Montegnacco*, Udine 1908, p. 24; W. SPIZZO, *Il Cardinale Delfino e l'arciprete Bini al tramonto del patriarcato aquileiese (1750-51)*, Padova 1956-57; G. TREBBI, *La questione aquileiese*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di),"Cultura religione politica nell'età di Angelo Maria Querini", Brescia 1982

Il titolo di patriarca in generale, di matrice giudaica, inizialmente svincolato da un rapporto di sovranità territoriale e politica, successivamente ha acquistato nella Chiesa un'autoreferenza derivata da valori collegati anche alla dimensione della diffusione geografica e culturale della cristianità, rispecchiati nella "ragion d'essere" dell'eredità apostolico – missionaria, alla quale la comunità ecclesiale riferisce le componenti del suo spazio ecumenico.

La città di Aquileia per l'area nord – orientale dell'Impero Romano è stata il bacino collettore e poi il centro di irradiamento dei flussi di diffusione delle dottrine religiose che si muovevano sul Mediterraneo orientale. Il confine marittimo, prima della *X Regio Venetia et Histria* e poi della provincia dioclezianea, denominata pure *Venetia et Histria*, ha trovato nel porto di Aquileia il nodo principale, il *gateway*, della rete di una frontiera culturale attraverso la quale anche le informazioni, le diverse tradizioni di tipo orientale e i valori che hanno informato il cristianesimo della chiesa madre Aquileiese sono passati e penetrati dal mare all'entroterra. Addirittura, il punto esatto di 'rottura di carico' è stato codificato e normalizzato già nella più antica carta a stampa del Friuli a noi nota, quella di Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, datata 1553: nei pressi di Aquileia, lungo le sponde del fiume Natissa, il toponimo «*Loco do/ ue · S · Marco/ scripse lo Eu/ angelio*», l'attuale zona del Belvedere con la chiesetta di S. Marco, attraverso il potere 'politico' e la capacità autoreferente della carta, dà autorità al valore altamente congetturale della tradizione della leggenda dell'origine apostolica della Chiesa aquileiese in S. Marco, presente dall'VIII secolo e già sedimentatasi nell'immaginario collettivo attraverso l'iconologia artistica.[30] Dall'immagine di Aquileia si innesca un processo di semiosi tale che nelle trattative sulla soppressione del patriarcato si arriverà a prospettare la distruzione della città.

Nella seconda parte, l'atto della soppressione del patriarcato con il suo effetto de – territorializzante viene assunto, alla luce delle teorie della geografia della percezione, come il fatto

[30] L. LAGO, C. ROSSIT, *op. cit.*, vol. I, pp. 116-119, tav. XXXIV

storico che mettendo a confronto la novità con i valori e le immagini acquisite, ha sollecitato processi di percezione del cambiamento e ha prodotto una tensione e una reazione da cui, a fronte di un nuovo quadro di riferimento, sono emersi l'immagine mentale del patriarcato e i valori ad essa associati. Infatti, il momento della soppressione, per adempiere ai suoi effetti di espropriazione territoriale e ridistribuzione della giurisdizione spirituale, ha esplicitato la distinzione delle parti che componevano il territorio del patriarcato usando uno spazio cartografico di riferimento sulla base del patrimonio cognitivo di *icone* già sedimentate.

L'analisi, cercando a quale dei diversi spazi geografici che nel tempo sono stati riferibili al patriarcato si possa associare la mappa mentale e spazio cartografico a cui si guarda ancora oggi e da quali *carte - icone* sia emanata, ha individuato come il ruolo principale in realtà sia stato svolto dalla bolla pontificia di soppressione, "Iniuncta nobis", emessa nel 1751 da Papa Benedetto XIV, e non da un documento cartografico convenzionalmente inteso. La bolla rispetto a una tradizione iconica che è emanata per lungo tempo e per la maggior parte da documenti solo descrittivi, come quelli diplomatici prodotti dalle cancellerie pontificia, imperiale e patriarcale, ha conchiuso un procedimento di generalizzazione e semplificazione analogo a quello dell'astrazione cartografica, in cui la complessità della composizione territoriale e le variazioni che la interessarono si sono fuse e cristallizzate nella grande bipartizione tra area veneta e area austriaca. Questa astrazione solo dal periodo veneziano del patriarcato, in concomitanza certamente allo sviluppo delle tecniche cartografiche e delle rappresentazioni regionali, ha trovato una matrice figurativa di appoggio, ma piuttosto nelle corografie del Friuli e delle regioni contermini, che non in carte tematiche degli spazi ecclesiastici. Solo al secolo XVI, infatti, risale un dipinto che raffigura l'arcidiaconato di Carinzia del territorio austriaco del patriarcato, mentre l'unica corografia esplicitamente intitolata al patriarcato, la «DESCRIZIONE DI TUTTA LA DIOCESI PATRIARCALE DI AQUILEIA» ad

opera di Francesco Leonarduzzi, è stata prodotta appena tre anni prima della soppressione, nel 1748. [31]

L'elemento geografico che maggiormente prende risalto da questa visualizzazione cartografica, non è tanto la definizione dei confini esterni del patriarcato per caratterizzarne l'estensione, quanto il confine interno, discontinuo, che separa la parte veneta dall'austriaca. Nelle denominazioni coronimiche «*ex parte Imperii*» e «*ex parte Ditionum Reipublicae Subditarum*», riportate dalla bolla, riecheggia il cartiglio della mappa di Leonarduzzi, che a sua volta rispecchia le 'visioni del mondo' dei due principali contendenti nella questione della soppressione, Venezia e l'Impero asburgico.

Questo spazio cartografico si autoreferenzia e funziona come cerniera tra lo spazio cartografico idealmente più forte, cioè quello legato alle origini territoriali della maternità della chiesa aquileiese, e l'attuale quadro di riferimento centro – europeo a cui guardano le comunità ecclesiali e sociali la cui geostoria ha avuto parte in comune con quella di Aquileia e del suo patriarcato.

La parte conclusiva, esplora, in alcune testimonianze più recenti, a fronte del cambiamento dei quadri di riferimento geo-storici, l'esito dell'iconizzazione associato a diverse sensibilità, il senso del confine e la sua capacità di autoreferenziarsi rispetto alla percezione di una comune relazione storica e ascendenza culturale di tipo eccclesiale che continua a coinvolgere il Veneto, il Friuli Venezia Giulia, l'Austria e la Slovenia. In particolare si commenta la *Guida storico-artistica* di Aquileia curata da Giovanni Brusin nella prima edizione del 1929. Si considera poi il messaggio estetico legato alla percezione regionale trasmesso dal più illustre storiografo del Friuli, Mons. Pio Paschini, nella chiosa alla seconda edizione del 1953-54 della sua *Storia del Friuli*. Infine si

[31] Cfr. G. MARINELLI, *op. cit.*, pp.49-50, n. 244; A. CUCAGNA, *op. cit.*, pp. 290-292, n. 99; L. LAGO, C. ROSSIT, *op. cit.*, vol. II, pp. 132-133, tav. CXXXIX

esplora, dalle reazioni del mondo politico ed ecclesiastico, l'esito dell'iconizzazione di fronte alla rimozione dell'ultimo confine con la Slovenia secondo il Trattato di Schengen, avvenuta nel 2007.

Proprio rispetto alla prospettiva di una ritrovata centralità europea, in particolare per il Friuli Venezia Giulia l'esito più innovativo dell'iconizzazione dello spazio geostorico e culturale del patriarcato di Aquileia e della sua circolazione nell'immaginario collettivo dovrebbe sfociare nell'auspicio del riconoscimento di un vero e proprio *luogo antropologico*[32], cioè identitario, relazionale, storico, mai completamente cancellato, al quale demandare soprattutto il compito sensibile della costruzione di un *vicinato globale*, che, attraverso lo scambio e la condivisione di simboli ritrovati ma anche nuovi, equilibrando la percezione, tutta post-moderna, di uno spazio vissuto simultaneamente tra l'*essere-in* e l'*essere-altrove*, ha le potenzialità di scongiurare il declino della cultura locale attraverso la tutela e il rafforzamento delle diversità. [33]

[32] Cfr. M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1993
[33] A. VALLEGA, *op.cit.*, pp. 305-306 e pp. 316-318

Capitolo I

LA SOPPRESSIONE: TERRRITORI E CONTESA DEI SIMBOLI GEO-CULTURALI

1. TERRITORIALIZZAZIONE.

Negli anni tra il 1748 e il 1751, al momento della fase risolutiva della questione della sua soppressione, il patriarcato di Aquileia rappresentava ancora la più estesa diocesi europea, avendo la sua giurisdizione spirituale e amministrazione ecclesiastica su un territorio che rientrava in parte tra i possedimenti della Repubblica di Venezia, e per due terzi in quelli dell'Impero Asburgico, oltre che sulle numerose diocesi suffraganee diffuse e comprese nell'area tra Como e il Quarnero.

Anche nel caso particolare del Patriarcato di Aquileia la dimensione spaziale è interessata a un processo di territorializzazione, ovvero da un insieme di pratiche sociali che hanno connotato uno spazio naturale di valenze antropiche, materiali e immateriali. Questo agire territoriale generalmente opera almeno su tre livelli: il livello della denominazione, quello della reificazione e quello della strutturazione. La denominazione implica il controllo dei simboli, cioè operazioni che permettono il modellamento e l'appropriazione intellettuale del territorio, attraverso l'uso di diversi designatori, tra i quali si trovano quelli referenziali, funzionali alle pratiche di orientamento e mobilità, quelli simbolici, che rimandano a valori socialmente prodotti e collegati al patrimonio metafisico della società che li ha generati, e quelli performativi che, pur indicando concetti prodotti dalla società, rimandano a una verità empiricamente accertabile. La reificazione corrisponde alla costruzione e all'appropriazione materiale del territorio. La strutturazione, infine, fornisce contesti operativi in grado di realizzare un programma sociale sulla base territoriale.[34]

[34] E. CASTI, *Elementi per una teoria dell'interpretazione cartografica,* in D. RAMADA CURTO, A. CATTANEO, A. FERRAND ALMEIDA (a cura di), "La cartografia europea tra Primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo", Firenze 2003, p. 312

Il Patriarcato di Aquileia si forma in connessione all'azione dell'antica chiesa cristiana nelle regioni nord-orientali dell'impero romano, all'interno di una dimensione politica e culturale dove l'agire territoriale sociale ha già consolidato le sue pratiche. Ma i cambiamenti storici e la variazione del quadro di riferimento geopolitico nei secoli determineranno per la chiesa aquileiese particolari territorializzazioni in cui, a fronte di diverse reificazioni e strutturazioni, nella fase di denominazione si conserva quasi immutata, invece, una componente di fondo di fortissimo valore simbolico e autenticamente geostorica, in quanto determinata da relazioni geografiche che uniscono gli uomini e la terra che li porta e alle quali si referenzia ciò che «*di permanente, di inesauribilmente vivo, di attuale…*»[35] ha segnato, e continua a segnare, la storia sociale di Aquileia e per metonimia, quella delle terre gravitanti intorno ad essa.

È il confine, linea della separazione, designatore referenziale della diversità, simbolico del passaggio dal familiare all''altro', performativo dell'essere dentro e dell'essere fuori, che attraverso le vicende di Aquileia e della sua chiesa rivela la sua natura di artificio umano - nessun confine può dirsi naturale[36] - e nello stesso tempo le sue potenzialità di spazio vissuto, luogo identitario, relazionale e storico. Aquileia è troppo vicina al 'confine' per evitarlo, ma abbastanza vicina per viverlo: questa percezione pervade la popolazione della *Venetia et Histria* e ad essa si rapporta anche la comunità cristiana della città capitale, che la sperimenta direttamente nell'urbanità di metropoli economica e commerciale, punto di congiunzione tra il Mediterraneo, l'Europa e l'Oriente, nei movimenti delle truppe, nelle presenze imperiali, negli assedi, negli eventi sinodali e conciliari, tra i vetri e le ceramiche dei riti domestici e della liturgia, nei marmi dei luoghi di culto, nella topografia, dal porto e per ogni strada, non solo nel *vicus provincialium* del suburbio e tra le maglie dell'agro centuriato.

[35] Cfr. *Introduzione*, nota 1, p. I; p. XI
[36] N. J. POUNDS, *Lo stato come oggetto geografico*, B. Cori (a cura di), Milano 1977, pp. 85-86

Su questo quotidiano sentimento del confine crescono la coscienza civica e il senso di *fidelitas* della popolazione aquileiese, storicamente vissuti e celebrati dalla memoria[37] e che passano in retaggio all'immaginario della sua comunità cristiana. Su di essa, che come popolo ecclesiale opera una spazializzazione cognitiva[38] in base a una topologia mistica invisibile referenziata alla metafora della Chiesa come corpo di Cristo, per cui ogni comunità cristiana locale si sente un segmento del popolo di Cristo, tenuto coeso dalla fede, *fidelitas* e coscienza civica influenzano la costruzione del carattere peculiare di un'identità e visibilità della chiesa aquileiese, lasciando traccia di sé nell'acribia della resistenza ortodossa espressa anche dal suo patrimonio liturgico e culturale. Inoltre la strutturazione dei primi contesti operativi della Chiesa, dai *tituli* alle *domus ecclesiae*, ai *martyria*, nella seconda metà del II secolo d.C., si inserisce e diffonde in una topografia di confine che nello stesso periodo, dopo l'invasione dei Quadi e dei Marcomanni, reifica e struttura il confine orientale attraverso la creazione di una fascia di frontiera, la *Praetentura Italiae et Alpium*, potenziata in epoca costantiniana e teodosiana con l'apprestamento difensivo dei *Claustra Alpium*[39]. Se nella denominazione essa indica un atteggiamento di prevenzione, in realtà assimila alla *Venetia et Histria* parte dei territori delle province del Norico, della Pannonia e della Rezia Seconda, che diventano una propaggine aquileiese, sfruttabile anche dalla linea di diffusione del messaggio cristiano.

La genesi e il primo sviluppo di un territorio inteso come spazio ecclesiale affondano le radici almeno tra la seconda metà del III secolo, quando per Aquileia già si poteva parlare di una sede vescovile, e il V secolo, momento fondamentale di attività missionaria, organizzativa e di consolidamento della Chiesa nella *Venetia et Histria*.

[37] Proprio nel IV secolo, ricorrono più episodi di disputa per la successione alla guida dell'impero in cui viene coinvolta Aquileia. La cittadinanza reagisce generalmente con ostilità a poteri ritenuti illegittimi. Nonostante l'ambiguità tenuta in alcuni casi come quello di Magno Massimo, viene ricordata da Ausonio come la nona tra le città più eroiche dell'impero.

[38] Inteso come processo attraverso il quale si investono di proprietà spaziali gli oggetti in rappporto a un osservatore che a sua volta si trova spazializzato rispetto ad essi, cfr. E. CASTI, *op. cit.*, p.316

[39] A. DEGRASSI, *Il confine nord-orientale dell'Italia romana*, Berna 1954

Al Concilio di Arles del 314, Aquileia, infatti, è già attestata come sede episcopale.[40] Tra la fine del IV secolo e gli inizi del V è proprio sulla metropoli altoadriatica, considerata ancora in epoca teodosiana la quarta delle città imperiali dopo Roma, Milano e Capua, che si sposta il fuoco del quadro di riferimento per la parte più settentrionale della *pars annonaria* dell'Italia tardo-imperiale, soprattutto in conseguenza dei cambiamenti che avevano interessato Milano, il più importante dei poli funzionali per quell'area, sia in quanto a ruolo politico e economico, come residenza dell'imperatore, sia rispetto alla circoscrizione metropolitica cristiana, la cui area di influenza era arrivata a comprendere dalla Spagna fino alla Dacia e alla Macedonia, attraverso l'Italia, la Gallia e l'Illirico[41]. Se, dopo il trasferimento della sede imperiale a Ravenna, nel 404, da un punto di vista politico e economico Milano e Aquileia svolgono un ruolo paritario, l'una verso la parte occidentale dell'Italia superiore, l'altra sulla Venezia, sull'Istria e sulle province transalpine finitime, dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica la seconda esercita un'autorità sempre maggiore. Già dalla crisi ariana del vescovo Fortunanziano, intorno alla metà del IV secolo, e dal concilio di Aquileia del 381 in cui era intervenuto lo stesso Ambrogio, la città altoadriatica era diventata una testa di ponte nella difesa dell'ortodossia, avendo acquisito agli occhi della comunità ecclesiale un prestigio tale che successivamente, nella perorazione di cause come quella di San Giovanni Crisostomo contro Teofilo di Alessandria, o nella controversia pelagiana o ancora nel caso degli anatematismi di Cirillo d'Alessandria, apparve non solo opportuno, ma addirittura risolutivo, affiancare un appello anche al vescovo aquileiese oltre che a quello di Milano[42].

I frutti dei dibattiti teologici e della formazione di una coscienza culturale cristiana di speciale connotazione, in cui si distinsero le figure carismatiche del vescovo S. Cromazio, di S. Girolamo e Rufino, confluirono nel consolidamento del forte ruolo di guida e di centro di diffusione missionaria e fondazione di nuove comunità e sedi vescovili della chiesa aquileiese, che operò

[40] La sottoscrizione del vescovo Teodoro al Concilio di Arles è il più antico documento della chiesa aquileieiese, cfr. G.C. MENIS, *L'autorità metropolitica del patriarca di Aquileia*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, p.193
[41] ID., *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964, p. 30
[42] P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1990 [1954], pp. 67-68

certamente a partire dall'agro rurale circostante la metropoli per irradiarsi, lungo le grandi vie consolari, verso le province d'oltralpe.[43]

Anche per la chiesa di Aquileia nella sua fase formativa, sia come circoscrizione metropolitica che come diocesi ecclesiastica soggetta all'immediata giurisdizione ordinaria del vescovo, dalle fonti si evince l'applicazione della terminologia di divisione amministrativa del territorio imperiale per referenziare e denominare le componenti dell'organizzazione dello spazio ecclesiale. Tra tutte le divisioni amministrative usate nella storia romana il termine di 'provincia' è tra i più antichi, ed è quello che dura più a lungo e con maggior continuità. Il suo uso inizialmente si riferiva alla competenza specifica dei singoli magistrati con imperio e all'ambito d'azione in cui essi potevano esercitarla. Quando con la conquista della Sicilia e della Sardegna l'ambito di governo dei pretori incaricati di amministrarle venne a coincidere con uno spazio geografico unico e compatto, 'provincia' cominciò a indicare anche il territorio stesso. Questa dualità passa al termine 'diocesi', introdotto molto più tardi da Diocleziano, che aggregava l'amministrazione di più province. L'uso dei termini 'diocesi' e 'provincia eccclesiastica' nell'organizzazione della Chiesa tramanda il modello di riferimento, con un recupero più accentuato del senso di ambito di competenza, sebbene al primo sembri appartenere prevalentemente un'accezione di amministrazione di tipo diretto, mentre il secondo si collega di più a una visualizzazione spaziale.

Di solito i «sinodalia gesta»[44], che contengono gli elenchi dei vescovi partecipanti ai concilii provinciali, con le sottoscrizioni episcopali e l'indicazione della sede di afferenza restituiscono i 'capisaldi' topografici di riferimento per ricostruire l'area di pertinenza dell'autorità vescovile e metropolitica, ma anche le lettere intercorse tra vescovi, Papa e Imperatore, in cui tali elenchi possono essere riportati, diventano fonti di topografia antica, degli «itineraria adnotata» sui generis. Già Papa Leone Magno nel 442 aveva invitato il vescovo aquileiese a indire un sinodo nella sua

[43] G.C. MENIS, *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale,* Udine 1969, pp. 112-114
[44] ID., *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964, p. 30

«provincia» di tutti i suoi vescovi suffraganei, «provincialium sacerdotum», esplicitando così per il vescovo di Aquileia un'autorità metropolitica, che cioè non si limitava alla diocesi di Aquileia, ma coinvolgeva altre diocesi collocate sia all'interno della provincia imperiale *Venetia et Histria*, che delle province contermini come il Norico, la Rezia e la Pannonia. Al 451 risale poi l'elenco dei vescovi che parteciparono al concilio provinciale di Milano, mentre a un secolo più tardi, tra il 572 e il 591, risalgono le liste dei partecipanti ai concili provinciali di Grado del 572-76, di Marano del 590 e l'elenco dei vescovi comprovinciali aquileiesi sottoscrittori nel 591 di una lettera all'imperatore Maurizio, tutti documenti che attestano buona parte della consistenza della circoscrizione metropolitica aquileiese, che alla fine del VI secolo rispecchiava, si può credere, una situazione assestata già nella prima metà del V. (Fig. 1)

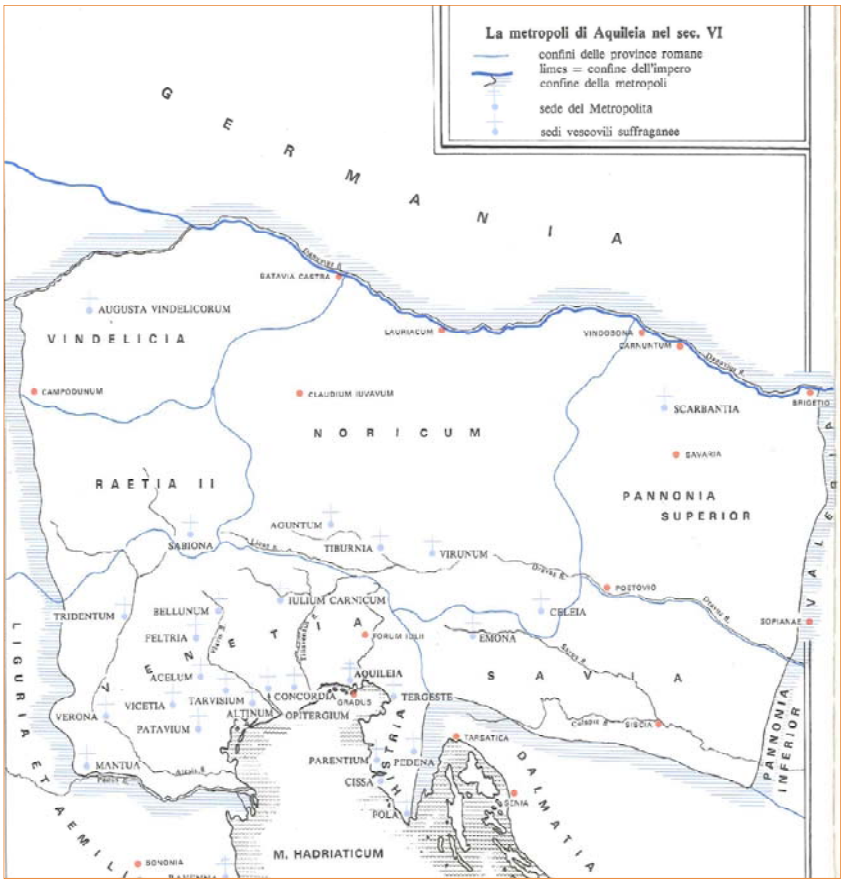


Fig. 1.

LA METROPOLI ECCLESIASTICA DI AQUILEIA NEL SEC. VI
(G.G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del Patriarcato di Aquileia. Grande Atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 108, tav. 74)

Dalla lista relativa al concilio di Milano si deduce che alla metropoli della provincia *Aemilia et Liguria* afferivano anche i vescovi delle province *Alpes Cottiae*, dell'*Aemilia*, della *Retia I* e due

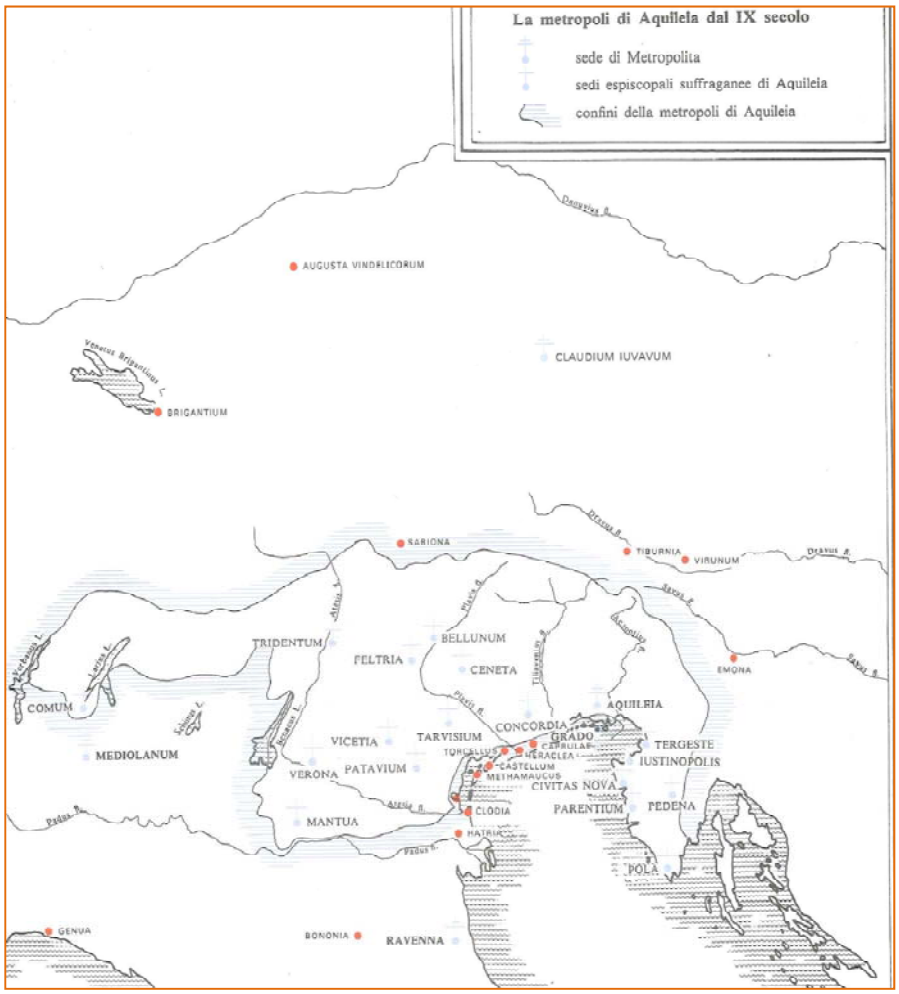
sole sedi della provincia *Venetia et Histria*, Brescia e Cremona. Di conseguenza ad Aquileia sottostavano le sedi vescovili della *Venetia* a oriente del Mincio, oltre, probabilmente, ai territori della *Retia II*, del *Noricum* e della *Pannonia Superior*. Gli elenchi del VI secolo integrano ed esplicitano come sedi suffraganee: *Acilum* (Asolo), *Altinum, Bellunum, Concordia, Feltria, Iulium Carnicum* (Zuglio), *Opitergium* (Oderzo), *Patavium, Tarvisium* (Treviso), *Tridentum* (Trento), *Verona*, *Vicentia*, nella *Venetia*; *Cissa* (presso Rovigno), *Parentium*, *Pola*, *Tergeste*, nell'*Histria*; *Sabiona*, (Säben) e *Augusta* (Augusburg) nella *Retia II*, *Aguntum* (Lienz), *Celeia* (Cilli), *Tiburnia* e *Virunum* nel *Noricum*; *Scarabantia* (Sopron) nella *Pannonia I*; *Emona* (Lubiana) nella *Savia.*[45]

La circoscrizione metropolitica andava dunque a interessare tutta l'area centro-europea a sud del Danubio, compresa approssimativamente tra il fiume Mincio e Iller a ovest e il lago Balaton a est. Questa compagine durerà fino al VII secolo. A seguito della scissione del patriarcato nelle due sedi di Aquileia e Grado, nonché delle invasioni avare e slave, e infine della conquista dei Franchi, si verificherà una contrazione sia del confine settentrionale, avendo Carlo Magno eretto nel 798 *Iovanum* (Salisburgo) a sede metropolitana dei territori danubiani già soggetti a Aquileia e ponendo il confine delle due diocesi al corso della Drava, sia la perdita della fascia litoranea controllata da Bisanzio e passata con anche i nuovi vescovati del IX secolo, Castello (Venezia), Torcello, Iesolo, Caorle, Chioggia, Cittanova dell'Estuario, sotto la giurisdizione di Grado.

Questa estensione metropolitica è quella che in sostanza continuerà fino al momento della soppressione nel 1751, con le sedi suffraganee confermate al XIII secolo in: Mantova, Como, Trento, Verona, Vicenza, Padova, Treviso, Concordia, Ceneda, Feltre, Belluno, Pola, Parenzo, Pedena, Trieste, Capodistria, Cittanova d'Istria. (Fig. 2)

[45] Cfr. *ibid.*, p. 31; P. PASCHINI, *op. cit.*, pp. 69-70

Fig. 2. LA METROPOLI ECCLESIASTICA DI AQUILEIA NEL SEC. IX (G.G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del Patriarcato di Aquileia. Grande Atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 109, tav. 75)



I confini della diocesi di Aquileia soggetta direttamente alla giurisdizione ordinaria del vescovo erano segnati a nord dalla diocesi di *Iulium Carnicum* (Zuglio), a ovest da quella di *Concordia*, e a est da *Emona* e *Tergeste*. Con le invasioni avare del VII secolo *Iulium Carnicum* e *Emona* crollarono e l'ambito della loro giurisdizione diretta fu assorbito da Aquileia. In particolare per la zona che gravitava intorno a *Emona*, questa circostanza permise ad Aquileia un intervento più diretto nell'area degli Slavi occidentali, tra la fine dell'VIII secolo e la prima metà del IX, soprattutto a seguito delle disposizioni del concilio del 796, con una probabile azione missionaria che attraverso la Carniola e la Stiria si spinse fino a toccare la Croazia. (Fig. 3)

Alla metà del IX secolo l'esercizio diretto del vescovo aquileiese e della sua chiesa interessava il cuore dell'area di giurisdizione metropolitica, in cui a partire dal VIII la coesistenza di tre culture, romanza, tedesca e slava trova nella presenza viva della chiesa aquileiese, con i suoi caratteri particolari, di unità morale e culturale, di azione missionaria e di espressioni liturgiche, il tessuto connettivo per la formazione di un sistema culturale[46] che irradia a nord fino al Danubio, a est fino alla Slovenia sulla fascia di transizione tra l'area cattolica romana e quella ortodossa, a sud con il fronte continentale adriatico di quello 'spazio liquido' che è il Mediterraneo.[47]

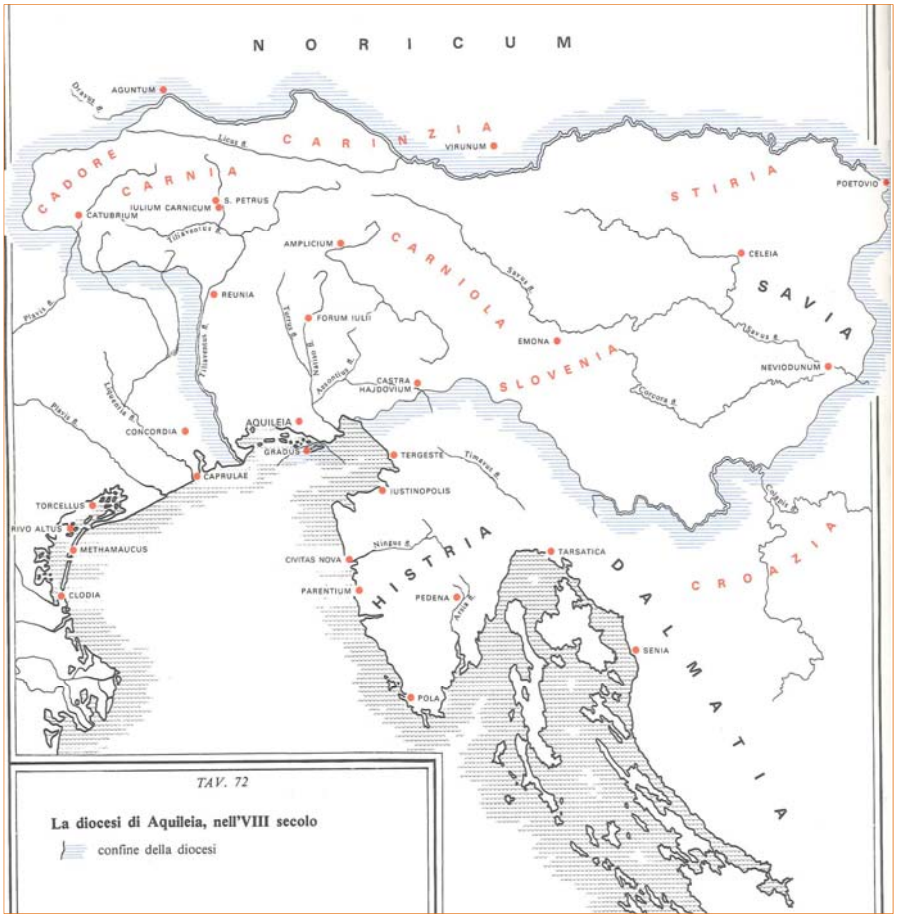


Fig. 3. LA DIOCESI DI AQUILEIA NEL SEC. VIII (G.G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del Patriarcato di Aquileia. Grande Atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 106, tav. 72)

[46] Secondo l'accezione della geografia culturale, da intendersi come aggregazione di complessi che condividono uno o più tratti culturali anche se in combinazioni d'uso differenziate, cfr. H. J. DE BLIJ, A. B. MURPHY, *Geografia umana. Cultura, società, spazio*, Bologna 2002, p. 17

[47] F. BRAUDEL, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Roma 2002, p. 29

Il processo di strutturazione dello spazio giurisdizionale della chiesa aquileiese si accompagna, a partire dalla seconda metà del VI secolo, all'uso per il vescovo di Aquileia del titolo di Patriarca, inizialmente a designare l'autorità vescovile metropolitica, successivamente con pretesa supermetropolitica al pari delle sedi episcopali di origine apostolica, con una contestata significazione in cui la consuetudine e valori storico-culturali si intrecciano alla polemica antiromana relativa allo scisma dei Tre Capitoli del 555. Dopo la ricomposizione dello scisma, nel 699, il titolo viene intanto riconosciuto da Roma, ma il problema si sposterà poi sulla determinazione dell'*auctoritas* della chiesa aquileiese in relazione all'intervenuta elezione di un patriarca sia a Aquileia che a Grado.[48]

Dal titolo di patriarca deriva per filiazione quello di patriarcato che collegato all'identità di un'unica persona arriverà a designare in realtà tre livelli di autorità giurisdizionale per tre dimensioni storico-spaziali. Infatti, alle giurisdizioni patriarcali diocesana e metropolitica di cui si è detto, si deve affiancare anche quella, di chiara natura feudale e quindi temporale, del principato che tra l'VIII secolo e il XI si verrà costruendo e consolidando intorno al prelato aquileiese tramite investiture e donazioni imperiali, prima franche e poi germaniche, e che fino al 1420 costituirà uno stato autonomo nel quadro dell'Europa medievale.

Con i diplomi imperiali del 1077 che assegnavano al Patriarca di Aquileia anche il titolo e le prerogative di Duca sulla contea del Friuli e sulle marche di Carniola e Istria, non venne ceduta solo una proprietà terriera estesa, ma si trasferì nella stessa persona del vescovo della più antica delle diocesi imperiali una supremazia di diritto su una contiguità territoriale che corrispondeva alla regione sud-orientale del Sacro Romano Impero.

A fronte di questa contiguità, compattezza e coesione, tra le forze centripete generatrici di stabilità politica e territoriale, per lo stato patriarcale si realizzarono in realtà solo nel territorio del Ducato del Friuli, non riuscendo il Patriarca a controllare con continuità le contee di Carniola e

[48] Per l'approfondimento di questa tematica si rimanda al paragrafo 3 del presente capitolo.

Istria, contese principalmente dai duchi di Carinzia, dal conte di Gorizia e dalla Casa d'Austria. Ma non mancheranno neppure all'interno della «Patria del Friuli» enclaves feudali di queste famiglie, che contribuiranno con la loro presenza destabilizzante all'indebolimento dello stato patriarcale e alla sua caduta sotto l'incalzante pressione della potenza veneziana.

Rispetto alla giurisdizione della diocesi, che già dalla metà del X secolo era stata riorganizzata al suo interno con l'accorpamento delle antiche *Plebes* in Arcidiaconati, il principato secolare si sovrapponeva con un allargamento a ovest fissato nel 1221 al Livenza, a nord verso il Cadore, che però dal 1138 fu dato in feudo ai Caminesi e si organizzò in contea indipendente, mentre a est la Carniola fu compromessa, passando prima come feudo ai duchi di Carinzia e poi venendo usurpata dal conte di Gorizia il quale dalla linea Cormons-Vipacco continuò a insidiare la coesione della «Patria». A sud-est, Trieste fece parte anche dello stato patriarcale dal 1081 al 1382, dopo di che venne conquistata dal Duca d'Austria, mentre la contea dell'Istria solo nel XIII secolo fu veramente in mano del Principe-Patriarca, ma già dai primi decenni del XIV secolo le città costiere di Capodistria, Cittanova, Umago, Rovigno, Parenzo e Pola si sottomisero a Venezia, e l'interno fu attratto dalle sfere d'influenza o del Conte di Gorizia o del Duca d'Austria, presenti anche nel corpo centrale dello stato patriarcale con enclaves a Latisana, Belgrado, Castelnuovo e Precenicco, e a Pordenone, Ragogna, Duino.[49]

Dopo la conquista veneta del Friuli del 1420, al patriarca rimaneva solo la giurisdizione spirituale che da quel momento si estese su un territorio in parte ancora imperiale, in parte divenuto veneto. In base a un trattato del 1445 il potere di giurisdizione feudale, eccetto la facoltà di conferire feudi, fu mantenuto dal patriarca solo per le località di Aquileia, San Vito e San Daniele, i vassalli del patriarca divennero vassalli della Repubblica, compresi dunque anche i conti di

[49] G.C.MENIS, *op. cit.*, pp. 34-36

Gorizia.[50] Inoltre la Repubblica si impegnava a difendere in tutto il dominio il patriarca e questi rilasciò alla Signoria il pieno e libero possesso della «Patria» e di tutti i diritti ad essa uniti.

Rispetto alla provincia metropolitica, nel 1453 Mantova fu staccata e assoggettata direttamente alla Santa Sede, mentre rispetto alla diocesi patriarcale, dieci anni più tardi fu eretta a Lubiana una nuova sede vescovile, con cattedrale nella pieve di San Nicolò, e pure essa assoggettata direttamente alla Santa Sede. Agli inizi del XV secolo la diocesi di Aquileia risultava inoltre divisa internamente in undici arcidiaconati: arc. Inferiore o di Aquileia, arc. di Carnia detto di Tolmezzo dal 1457, arc. del Cadore, arc. di Cividale, arc. di Gorizia, arc. di Carinzia o di Villacco, arc. della Stiria o di Cilli, arc. della Carniola Superiore, arc. della Carniola Inferiore o della Marca, arc. di Reifnitz o di Cocevia nella Carniola Inferiore, arc. della Japidia o di Duino. Diritti arcidiaconali erano riconosciuti pure alle abbazie di Moggio, Rosazzo, S. Maria in Aquileia e Sesto al Reghena.[51]

Quando la dinastia comitale goriziana si estinse nel 1500, i duchi d'Austria, ovvero gli Asburgo, se ne dichiararono i legittimi successori, come in precedenza avevano fatto rispetto ai possedimenti dei conti di Cilli, ignorando il passaggio di vincolo feudale a Venezia, come da trattato del 1445, e anzi rivendicando la legittimità della loro successione per i legami feudali del Patriarcato con l'Impero. In questo modo e fattivamente poi con gli esiti delle guerre del XVI secolo, i territori in terraferma veneta vennero a diretto contatto con i possedimenti imperiali controllati dagli Asburgo, con cui la Repubblica si era trovata in conflitto continuo già dalla fine del XV secolo.

Su questo frangente si apre il lungo periodo di elaborazione di una risoluzione collegata alla soppressione del patriarcato di Aquileia e alla sua de-territorializzazione.

[50] P. PASCHINI, *op. cit.*, p. 755, pp. 771-772
[51] G. VALE, *Il Patriarcato d'Aquileia nelle sue variazioni territoriali*, Udine 1923, p. 11 ss.

2. LA QUESTIONE DELLA SOPPRESSIONE.

Già nel 1465 la Repubblica aveva prospettato la soppressione del patriarcato in Friuli, con la fondazione di due sedi vescovili a Udine e a Cividale, e il segreto auspicio che il titolo patriarcale rimanesse esclusivo del patriarca di Venezia, costituitosi nella sede di Olivolo o Castello dal 1451, dopo che Grado era stata ridotta a semplice pieve. Ma se la cosa non ebbe seguito, tuttavia la Serenissima riuscì, con l'accordo della Santa Sede, a prendere gradualmente sotto il suo controllo la nomina del Patriarca, nonostante la prerogativa della proposta di candidatura fin dal tardo Medioevo fosse stata del Re dei Romani o dell'Imperatore, di cui il Papa si limitava a prendere atto.[52]

Nel 1542 la città di Aquileia,che con le ville circostanti secondo la Dieta di Worms era sotto la giurisdizione degli Asburgo «salvi sempre i diritti del patriarca in qualunque luogo», fu invece occupata dagli Austriaci guidati dal Capitano di Gradisca e accorpata alla contea di Gorizia, in rivalsa contro la perdita della fortezza di Marano. Il controllo del luogo dove i diritti del Patriarca erano più forti e dove si trovava il cuore simbolico della chiesa aquileiese, la Basilica, rappresentò per la Casa d'Austria una ragione ideologica forte per rivendicare diritti sulla diocesi e sul titolo di Patriarca.[53]

Nella seconda metà del XVI secolo emersero in ambiente austriaco proposte per una riconfinazione della diocesi nelle parti dei possedimenti arciducali, con l'ampliamento della diocesi di Lubiana e l'erezione di tre nuove diocesi per Carinzia e Carniola Superiore, per la contea di Cilli nella Stiria Inferiore e una per la contea di Gorizia e parte della Carniola Inferiore. Altre proposte accorpavano tutta la Carinzia e la Stiria a sud della Drava, e la contea goriziana alla diocesi di Trieste.[54]

---

[52] P. PASCHINI, *op. cit.*, p. 757

[53] Cfr. *ibid.*, pp. 786-790, F. EDELMAYER, *La Casa d'Austria e la fine del patriarcato di Aquileia. Argomenti e polemiche*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Aquileia e il suo Patriarcato", Udine 1999, p. 558

[54] F. EDELMAYER, *op. cit.*, p. 559

Dalle trattative sulla questione portate avanti nei 150 anni successivi, a un conflitto veneto-austriaco che inizialmente si era esplicitato come controversia politico-territoriale sui diritti feudali, emerse in tutta la sua reale portata il problema di tipo spirituale, poiché la lontananza del patriarca, che risiedeva a Udine, trascurando Aquileia e la parte imperiale della sua giurisdizione, aveva favorito l'indebolimento della struttura ecclesiastica e l'attecchire del protestantesimo anche nelle terre 'a parte imperii', che di fatto costituivano i due terzi della diocesi patriarcale.[55]

Esisteva realmente un problema di percezione geografica collegata all'esperienza esistenziale della comunità ecclesiale: il presunto equilibrio e stabilità attribuibili alla regione del patriarcato, sia come diocesi che come provincia metropolitica, in virtù di un fattore di omogeneità legato a una comune tradizione religiosa secolare, era messo in discussione da tensioni tra comunità e spazio, e forze centrifughe che aprivano fratture e slittamenti nella coincidenza tra la regione istituzionale del patriarcato e l'area a cui la comunità riferiva il suo spazio vissuto, vissuto anche in termini di rapporto coll'elemento trascendentale e le pratiche territoriali ad esso connesse.

La percezione della distanza dal centro patriarcale, sia effettivo che simbolico, si accentuò dal 1628 quando l'imperatore d'Austria, dando seguito a minacce precedenti, vietò ai suoi sudditi di riconoscere il patriarca poiché il Papa aveva confermato nella carica ancora un patrizio veneto, Agostino Gradenigo, già coadiutore del patriarca Grimani. Lo strumento della nomina coadiutora, quasi come una successione per via ereditaria, aveva ormai accentrato l'elezione patriarcale nelle mani di famiglie venete, estromettendo definitivamente qualsiasi possibile facoltà elettiva da parte dei principi del Sacro Romano Impero e incrinando ulteriormente i rapporti tra le due potenze limitrofe. Così, al tempo dei patriarchi della famiglia Delfino e del riaprirsi della questione aquileiese permaneva quel divieto imperiale e di fatto esso portò a una effettiva divisione del patriarcato in due, dove i fedeli di terra asburgica rimanevano privi di un pastore.

[55] *Ibid*., pp. 63-65

Nelle trattative riavviate intorno agli anni ’20 del XVIII secolo, con una maggior insistenza presso la Santa Sede, la quale se già dal 1625 non aveva condiviso l’idea che il titolo patriarcale potesse tornare in mano imperiale, tuttavia sembrava interessata alla divisione della diocesi e all’istituzione di un vescovato a Gorizia, Vienna propose o la divisione del patriarcato col trasferimento del titolo alla Casa d’Austria, o l’elezione di un vicario apostolico a Gorizia per le terre asburgiche, o l’erezione di due arcivescovati di pari dignità a Udine e Gorizia, o la definitiva soppressione del patriarcato. Venezia propendeva piuttosto per un trasferimento del patriarcato a Udine, sia perché temeva che il vicario apostolico avrebbe sottratto facoltà giurisdizionale al patriarca, sia perché non poteva apertamente proporre lei e appoggiare la soppressione, anche se in alcune fasi del dibattito interno al senato veneto non si era esclusa questa possibilità.

La fase finale e risolutiva della questione si avviò nel 1748: a marzo Venezia inviò un ambasciatore straordinario, Francesco Foscari, a Roma per sventare il progetto austriaco che Maria Teresa aveva proposto al Pontefice già nel novembre 1747. Maria Teresa d’Austria nell’ agosto del 1748 riunì una conferenza della cancelleria di corte e di stato a seguito della quale chiese di nuovo alla Santa Sede un vescovo per Gorizia o un vicario apostolico per la parte austriaca del patriarcato. Benedetto XIV inizialmente rifiutò la soppressione e appoggiò solo l’idea del vicariato apostolico nella parte austriaca, che deliberò poi ufficialmente con due brevi successivi, uno nel maggio e uno nel novembre del 1749, in seguito al secondo dei quali Venezia interruppe i rapporti diplomatici con Roma. Solo nel 1750 venne nominato vicario apostolico a Gorizia per la parte austriaca del patriarcato Carlo Michele d’Attems. Così venne sancita definitivamente la divisione del patriarcato. Tuttavia Vienna chiese anche la sua definitiva soppressione, rinunciando al trasferimento del titolo a Gorizia, ma conciliando l’istituzione di due arcivescovati di pari dignità a Udine e Gorizia. Venezia da parte sua insisteva per il trasferimento del patriarcato a Udine. Alla fine la Repubblica riprese i contatti con Roma, ma completamente isolata sul piano politico e sotto pressione internazionale, cedette e avviò gli accordi per la soppressione.

Con la bolla del 6 luglio 1751 *Injuncta Nobis*, Benedetto XIV estinse per sempre il Patriarcato di Aquileia, istituì le due diocesi di Udine e Gorizia di pari dignità e i cui confini ecclesiastici dovevano coincidere con quelli tra l'Impero e Venezia. Il patriarca Daniele Delfino avrebbe conservato a vita solo il titolo di patriarca, ma non di patriarca di Aquileia. A Udine venivano sottoposti come suffraganei i vescovadi dell'antico patriarcato che stavano nei confini della Repubblica, mentre a Gorizia spettavano quelli posti nei domini della Casa d'Austria, la quale assicurò di non avanzare più rivendicazioni territoriali contro Venezia.

La giurisdizione delle terre di San Vito e San Daniele alla morte del patriarca Delfino sarebbe passata alla Repubblica.

3. SIMBOLI GEO-CULTURALI NELLA CONTESA: IL TITOLO DI PATRIARCA, LE RELIQUIE E AQUILEIA.

Come detto, nel processo di territorializzazione la prima fase è costituita dalla denominazione che implica il controllo dei simboli, cioè operazioni che permettono il modellamento e l'appropriazione intellettuale del territorio attraverso l'uso di diversi designatori, tra i quali rientrano anche quelli simbolici, che rimandano a valori socialmente prodotti e collegati al patrimonio metafisico della società che li ha generati.

Si è detto anche come una cultura possa produrre simboli che rimandano al suo rapporto con la dimensione geografica, a luoghi e spazi, ai quali referenzia la propria esperienza esistenziale, attraverso un discorso metaforico.

Un percorso di questo tipo nel caso del patriarcato di Aquileia si inquadra nel più generale rapporto tra cultura e trascendenza vissuto dalla particolare cultura religiosa di espressione cristiana.

La territorializzazione, gli spazi e i luoghi a cui il popolo cristiano riferisce la sua esperienza esistenziale si fondano sulla metafora della Chiesa come corpo di Cristo, per cui ogni comunità

cristiana locale opera una spazializzazione cognitiva[56] in base a una topologia mistica invisibile sentendosi un membro del corpo di Cristo, ovvero, in proiezione spaziale, un segmento del suo popolo residente in una particolare località, pur rimanendo l'identità civile e locale secondarie.[57] Fino all'affermazione del primato romano, per molto tempo non esiste rispetto a questa territorializzazione trascendentale una proiezione 'terrestre' unica del capo di Cristo, ovvero un centro privilegiato di gravitazione ecclesiale. Poiché Cristo è là *dove* due o tre sono riuniti nel suo nome[58], in questa territorializzazione mistica la forza di coesione del nome di Cristo, portando a unità nella fede, esplicita gli effetti di una denominazione.

A livello storico e di spazialità immanente essa proietta quel 'dove' nei luoghi dei testimoni della fede, in particolare nei luoghi di presenza apostolica e martiriale, che nella tradizione della Chiesa vediamo connettersi e presiedere alla costruzione e all'appropriazione materiale del territorio, ovvero a una fase di reificazione, attraverso le *domus ecclesiae, i sacraria*, i cimiteri sopraterra e le catacombe. La strutturazione, infine, che fornisce contesti operativi in grado di realizzare un programma sociale su base territoriale, per la Chiesa diventa esplicitamente operativa tra l'editto di Milano del 313, con cui l'imperatore Costantino liberalizzava tutti i culti, compreso quello cristiano, ai rappresentanti del quale restituiva tutti i beni e i luoghi di culto confiscati durante la persecuzione di Diocleziano, e l'editto di Tessalonica del 380, con cui l'imperatore Teodosio dichiarava il cristianesimo cattolico la religione dell'impero: proliferano e si caratterizzano meglio anche a livello funzionale gli impianti architettonici di tipo cultuale e assistenziale che si inscrivono nello spazio urbano e extraurbano vissuto dalla comunità ecclesiale, e si struttura la gerarchizzazione delle cariche connesse a un'estensione spaziale di competenza, che nel caso del vescovo di Roma ha un carattere universale, mentre nel caso degli altri vescovi che

[56] Inteso come processo attraverso il quale si investono di proprietà spaziali gli oggetti in rapporto a un osservatore che a sua volta si trova spazializzato rispetto ad essi, cfr. E. CASTI, *op. cit.*, p.316
[57] V. NERI, *Concetto politico e concetto ecclesiastico di populus nella tarda antichità*, in G. URSO (a cura di), "Popolo e potere nel mondo antico", Cividale 2001, p. 217
[58] *Vangelo secondo Matteo* 18, 20

presiedono le chiese locali riguarda sottolivelli di aggregazione possibili, provinciali e infine diocesani.

A fronte di uno spazio geografico vissuto dalla comunità ecclesiale che si georeferenzia su basiliche, cimiteri, luoghi vissuti dai santi, e *martyria*, dove giacciono le reliquie dei martiri intercessori, e sulle città-tappe degli itinerari coperti dagli apostoli, o dei pellegrinaggi, o degli incontri sinodali e conciliari, che altro non sono se non simboli puntuali, diffusi o lineari di un valore e di un significato esistenziale condiviso, quello di luoghi che, nella cultura cristiana presiedono alla connessione e intermediazione col mondo trascendente, per i secoli formativi della vita della Chiesa non ci sono pervenute specifiche raffigurazioni cartografiche di riferimento.

Tra le fonti sopravvissute bisogna aspettare l'VIII secolo e i mappamondi medievali, in cui si riflette l'iconizzazione di uno spazio cartografico del mondo cristiano formatosi nel frattempo nell'immaginario della comunità ecclesiale attraverso la mediazione di altre fonti: l'Antico e il Nuovo Testamento con gli Atti degli apostoli e le Lettere, le opere letterarie dei Padri della Chiesa, gli apocrifi, i martirologi, ma soprattutto gli itinerari e i cataloghi topografici compresi nelle guide e nei diari di viaggio composti dai e per i pellegrini a partire dal IV secolo.

La rappresentazione cartografica del rapporto tra la territorializzazione mistica della Chiesa e della sua proiezione storica come spazio ecclesiale, seppur all'interno di un discorso iconologico molto più complesso, si può individuare, per esempio, nel mappamondo medievale annesso al *Commentarius in Apocalypsin*, commentario all'Apocalisse di San Giovanni, del Beato di Liebana[59], che risale come elaborazione originaria all'VIII secolo ed è stato tramandato fino a noi attraverso la conservazione di copie dell'opera più tarde, risalenti ai secoli tra l'XI e il XIII. Oppure anche nel più noto mappamondo medievale di Ebstorf, sempre attribuibile al XIII secolo.

Nel primo (Fig. 5) compaiono le effigi degli apostoli inserite nei luoghi della loro missione di predicazione o di sepoltura, il secondo (Fig. 4) è caratterizzato dalla figura di Cristo inserita nel disegno del mondo così da sembrare sostenerlo.

[59] Cfr. A. SCAFI, *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, London 2006, pp. 104-124

L'iconologia di questi mappamondi, in cui si fondono la concezione cristiana medievale della storia e del mondo in vista del compimento della Nuova Gerusalemme, rimanda fondamentalmente a una teleologia escatologica.

Fig. 4. MAPPAMONDO DI EBSTORF, Anonimo. ?Ebstorf, Bassa Sassonia, 1235-1240 (A. SCAFI, *Mapping Paradise. A History of HeavenHeaven on Earth*, London 2006, tav. 9)

In particolare per il Cristo di Ebstorf, tra le ipotesi interpretative si possono ricordare quella secondo la quale è letto come Pantocratore che domina e sostiene il mondo e le sue sorti; una seconda che correla questo mappamondo alle rappresentazioni medievali del microcosmo e del macrocosmo per spiegare l'immagine della terra come il corpo di Cristo, un'altra ancora che ritiene il disegno del mondo adattato al corpo di Cristo come una gigantesca ostia eucaristica. A fronte di queste letture[60], che rimandano a complessi contenuti esegetici delle Sacre Scritture e teologici, non sembra discordante la possibilità di leggere in questo mappamondo anche l'intento didascalico di sottolineare l'immagine di unità della Chiesa universale in Cristo, secondo la spazializzazione cognitiva mistica di cui si è detto sopra. La raffigurazione di un santuario nella Germania del Nord che potrebbe essere correlato a Ebstorf e l'indicazione dei luoghi di sepoltura degli apostoli,

[60] *Ibid.*, pp. 104-113 e 149-152

possono rafforzare quest'ipotesi di funzione di strumento coadiutorio nella spazializzazione cognitiva dell'intera comunità cristiana e della chiesa locale di Ebstorf rispetto al resto dell'ecumene.

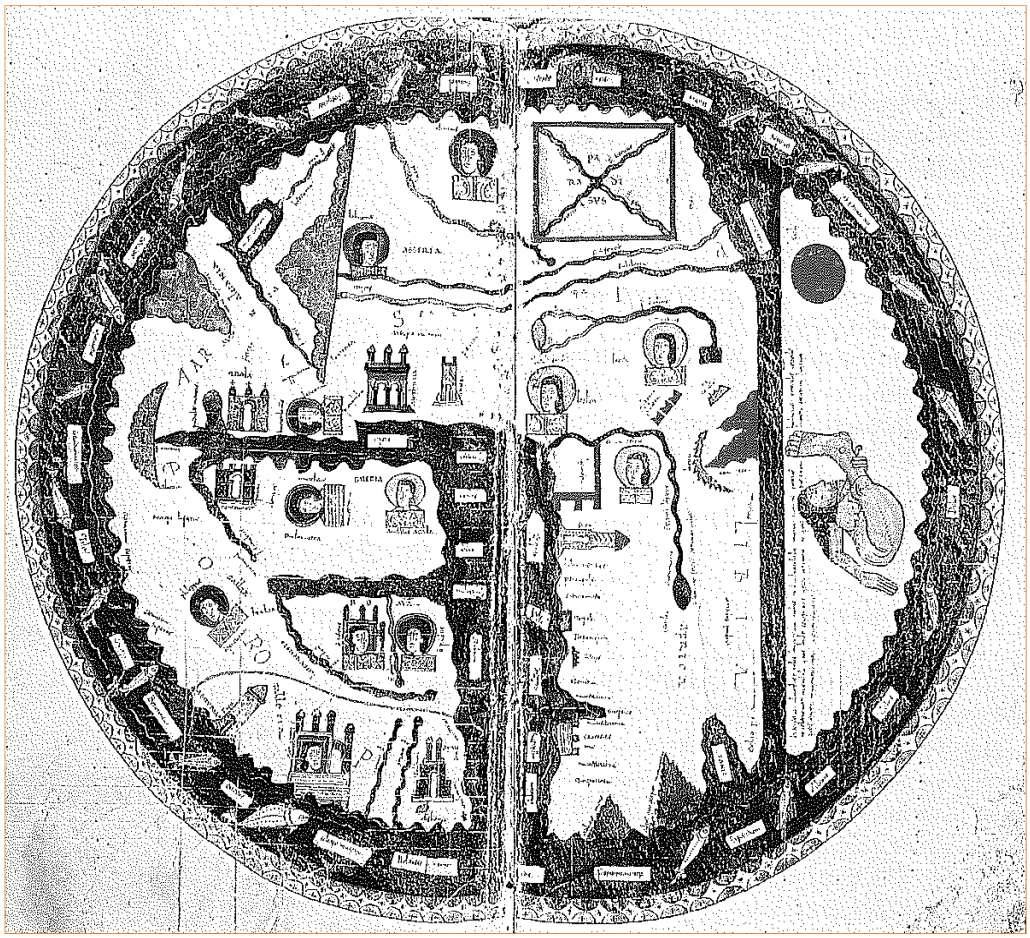


Fig. 5. MAPPAMONDO contenuto in un manoscritto del *Commentarius in Apocalypsin* di Beato di Liebana. Sahagún, Navarra, 1086, Burgo de Osma, Archivio de la Catedral, MS 1, ff. 34v-35r. (A. SCAFI, *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, London 2006, p. 108, Fig. 5.11a).

Il mappamondo è costruito sul modello dell'orbis terrae, o mappamondo T-O, in cui l'ecumene è diviso in tre parti Asia, Europa e Africa dai fiumi Tanais e Nilo che formano l'asta orizzontale della T, e dal Mar Mediterraneo che forma la gamba della T. Il Tanais (Don) separa l'Europa, a sinistra, dall'Asia, in alto. Il Nilo l'Asia dall'Africa, a destra, il Mediterraneo l'Africa dall'Europa. L'orientamento è con l'Est in alto. Le effigi degli apostoli indicano i luoghi dell'ecumene dove hanno predicato. Procedendo dall'Africa in senso orario, esse ritraggono: Simone Zelota, Giacomo, Paolo, Pietro, Filippo, Andrea, Matteo, Bartolomeo, Giovanni, Tommaso, Giacomo il Minore, Mattia.

Nel caso della chiesa aquileiese e del processo di territorializzazione del suo patriarcato, si possono individuare almeno tre simboli, connessi con l'esperienza culturale dello spazio ecclesiale, e ai quali è fondamentalmente correlata l'appropriazione intellettuale del territorio riferito al patriarcato: il titolo di patriarca, le reliquie dei culti santorali annesse ai tesori delle basiliche patriarcali, e la città di Aquileia.

L'autorità e l'autoreferenza del titolo patriarcale e il suo peso come simbolo dell'esperienza culturale dello spazio ecclesiale emergono nel caso della chiesa aquileiese in occasione delle contese scismatiche antiromane del VI secolo e ritornano poi nelle dispute diplomatiche per la soppressione del patriarcato tra XVI e XVIII secolo.

Il titolo di patriarca in generale rimanda a un dinamismo di significato che non solo investe l'aspetto storico dell'evoluzione del suo uso, ma anche il correlato spaziale e geografico, e si struttura su due fasi, alla seconda delle quali è legata l'iconizzazione del titolo stesso. Per la prima fase, che si colloca tra l'epoca ellenistico-romana fino al primo ventennio circa del V secolo, bisogna risalire alla matrice giudaica del significato del termine, ma nel senso di etnarca che, indicando il capo spirituale della nazione ebraica nell'impero romano, esprimeva una sovranità più personale che territoriale e amministrativa più che politica, avendo il compito di riscuotere il *nummus aureus* e di presiedere alla giustizia civile e penale tra tutti gli Ebrei.

In particolare il rapporto con una spazializzazione cognitiva dispersa come quella della diaspora che interessava le comunità ebraiche sembra connotare inizialmente il carattere del titolo patriarcale. Infatti il suo uso fu mutuato già dal II secolo dai seguaci della dottrina eretica dei montanisti che, operando sparsi a macchie all'interno della giurisdizione ortodossa, avevano bisogno di una figura a cui riferire il collegamento centrale dei loro gruppi di adesione. Sempre con questo particolare tratto di funzione di accentramento rispetto a una territorialità discontinua, il titolo di patriarca nel IV secolo venne ripreso per riferirsi a comunità cristiane maggiori dai vescovi delle comunità di popoli nomadi o stanziali ma non urbanizzati, come i Goti, i Visigoti, i Vandali, i Longobardi. Inoltre mentre da un lato il titolo di patriarca continuò ad essere usato anche dagli

arcivescovi e vescovi cristiani di nazione ebrea fino all'estinzione della casa di Hillel nel 429, dall'altro si diffuse nelle gerarchie etniche che affiancavano quella usuale nelle città intorno alle quali orbitavano le tribù dei popoli stranieri; contestualmente fu usato anche dagli arcivescovi della gerarchia cattolica che esercitavano una preminenza nell'amministrazione civile di una provincia.

La seconda fase si apre alla metà del V secolo quando la burocrazia imperiale iniziò ad usare il termine nelle lettere indirizzate agli arcivescovi delle cinque maggiori città cristiane, Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme, definiti poi nel codice giustinianeo 'ecumenici'. L'intervento successivo e determinante dell'imperatore Giustiniano che nel 541 autorizzò l'uso del titolo di patriarca solo per gli arcivescovi di queste città, in virtù della comune ascendenza petrina, ribadisce come il titolo fosse all'epoca più diffuso e più diversificato di quanto si pensi. Anche la chiesa di Aquileia era tra quelle che avevano assorbito l'uso del titolo di patriarca attraverso il filtro gotico.[61]

Dall'esclusività della legittimazione civile giustinianea di una funzione episcopale unitaria e superiore che da un lato doveva rispondere al potere imperiale sulla conduzione pubblica di tutta la Chiesa cattolica dell'impero, e dall'altro era portatrice di una preminenza culturale derivata dal simbolo dell'impronta che la presenza apostolica aveva impresso al territorio, derivava una culminazione della funzione coagulante del titolo patriarcale rispetto a una spazializzazione cognitiva di dispersione territoriale, per cui le città della pentarchia, o patriarcali o, appunto, ecumeniche, diventavano i punti di coagulazione di tutto il popolo di Dio sparso nel mondo, ovvero, si potrebbe dire, i capisaldi di una 'rete geodetica' dell'ecumene cristiano.

In occasione della resistenza ortodossa di non poche chiese occidentali suscitata dalla condanna dei Tre Capitoli nel concilio di Costantinopoli nel VI secolo avvallata dalla sede papale, lo scisma che per circa un secolo e mezzo separò Aquileia e la sua metropoli dalla chiesa romana è un riflesso di quanta forza pregiudicante sulla pratica del territorio potesse avere la percezione della

[61] Cfr. V. PERI, *Nel segno di Giona*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, pp. 18-19, S. PIUSSI, *ibidem*, pp.125-129

spazializzazione cognitiva mistica e storica della Chiesa. Il rapporto tra l'immagine cartografica mistica, un'autentica mappa mentale, della Chiesa come Corpo di Cristo e quella terrena dello spazio ecclesiale, e l'autoreferenza che ne deriva attraverso un'operazione di sovrapposizione che nei luoghi apostolici trova i suoi punti di appoggio, si evince sia nei termini con cui il vescovo di Aquileia si referenzia rispetto all'ecumene conciliare, in particolare attraverso il sinodo provinciale convocato nel 557 per la difesa a oltranza dell'ortodossia calcedonese definendosi *Venetiarum atque Histriae patriarcha*, al di là delle prescrizioni giustinianee, sia nelle reazioni della chiesa romana. Papa Pelagio I contestando l'uso abusivo del titolo, ne esplicita la fonte di autorità dal carattere di sede apostolica, cioè di luogo preminente rispetto alle sedi di altre chiese locali in virtù del valore acquisito al territorio dalla presenza apostolica. Papa Pelagio scriveva infatti in proposito alla polemica colle chiese in comunione col patriarca di Aquileia nella questione tricapitolina " […] imparino una buona volta questo: che essi non sono la Chiesa universale, ma neppure possono dirsi parte della Chiesa universale, a meno che, congiunta con il fondamento delle sedi apostoliche, liberatasi dall'aridità della sua separazione, la loro chiesa non cominci ad annoverarsi tra le membra di Cristo". [62]

Anche la spazializzazione mistica e metaforica ha le sue scale di riduzione: i corpi degli apostoli sui quali gravitano e si concretizzano le unità ecclesiali storiche e territoriali, non sono altro che scala dell'unione mistica della Chiesa nel corpo di Cristo, mentre il titolo di patriarca e le aggettivazioni ad esso connesse, compresa quella di patriarcato per l'area su cui il titolare esercita, funzionano come una delle proiezioni possibili di quel territorio trascendentale.

Per il vescovo di Aquileia l'uso del titolo di patriarca rifletteva un diritto per autorità apostolica collegata alla figura di San Marco nella quale confluivano i legami sia con la chiesa di Roma che con quella di Alessandria. La rivendicazione di questo simbolo già nel VI secolo

[62] PELAGII I, *Papae Epistulae quae supersunt (556-561) (= Scripta et documenta, 8)*, edd. P.M. Gassò et C.M. Battle, *Epist. 24* Iohanni patricio, Montiserrati, 1956, pp. 73-74, cit. in V. PERI, *Chiesa e cultura religiosa*, in "Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento", Vicenza 1976, Vol. I, p. 173, nota 11

indicherebbe una percezione della sua forza autoreferente maturata già da molto tempo prima e in questo senso si accorderebbe con le recenti tesi che mettono in luce rapporti di Aquileia con la chiesa di Alessandria fin dalla metà del II secolo, svincolando la nascita della tradizione marciana da una esclusiva connessione con la polemica scismatica antiromana. Vale a dire che all'episodio scismatico si connette più che la nascita, la manipolazione di una tradizione già presente nell'immaginario della comunità ecclesiale. La tradizione della fondazione della chiesa aquileiese in connessione con la presenza del Santo si prestava così a una doppia contesa: infatti, mentre da un lato attraverso San Marco il patriarca connetteva l'autorità del suo titolo al legame con ben due sedi apostoliche, Alessandria e Roma, delle quali la prima lo affiancava nella difesa ortodossa contro la posizione della seconda, dall'altro lato il legame di filiazione da Roma, per mandato petrino attraverso il Santo, viene manipolato agli inizi del VII secolo, ovvero un secolo dopo l'apertura dello scisma, in ambiente romano, con la creazione della *legenda* di Ermacora portato a Roma da Marco per essere consacrato vescovo da San Pietro, con l'intento sia di dare autorità al patriarca filoromano di Grado, sia di spingere quello di Aquileia a una ricomposizione con la sede papale.[63]

Ma non era solo intorno alla figura di San Marco che ruotava l'identità geo-culturale della chiesa di Aquileia. Essa era data anche dalle reliquie dei martiri Ermacora e Fortunato, i più vicini al simbolo marciano, e poi dei fratelli Canziani, e almeno di altri 6 martiri.[64] Quando tra V e VII secolo, a seguito delle invasioni barbariche, la sede aquileiese come capitale spirituale della *Venetia et Histria*, si era trasferita principalmente sull'isola di Grado, vi fu trasferito anche tutto il tesoro della chiesa aquileiese, che consisteva appunto in quelle reliquie, arricchite poi anche da quei *corpora sanctorum* raccolti secondo la tradizione da Geminiano in fuga da Trieste a Grado. Il significato del legame dell'identità e dell'auctoritas di una chiesa con la presenza fisica in loco delle reliquie viene ribadito anche in questo caso. Ma non bisogna dimenticare che la simbologia geo-

[63] S. PIUSSI, *Da Attila ai Longobardi*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, p. 128

[64] Dei martiri aquileiesi ci sono giunti con sicurezza almeno 11 nomi: Ermacora e Fortunato, Ilario e Taziano, Crisogono, Canzio, Canziano e Canzianilla, Proto, Felice e Fortunato. Cfr. S. TAVANO, *Culti e immagini*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), *op. cit.*, p. 98

culturale delle reliquie rimandava anche a un significato di difesa e protezione, sia della comunità ecclesiale che le venerava, sia del luogo in cui essa viveva. Il topos delle reliquie come mura, *moenia*, e che proprio in Venanzio Fortunato, oriundo di Ceneda, una delle diocesi suffraganee di Aquileia, trova un chiaro esempio quando egli afferma che sarebbero stati i due bastioni, *duo propugnacola*, delle tombe di San Pietro e San Paolo a difendere Roma da ogni pericolo[65], non è molto lontano da quello di tradizione romana pagana del *genius loci* che esprimeva la credenza che i singoli luoghi fossero protetti da uno spirito.

La scissione con Roma si proietta ulteriormente e culmina nella scissione interna al patriarcato, con le due sedi di Grado e Aquileia, l'una affidata a un patriarca di elezione filoromana e di orbita bizantina, che si riconciliò ufficialmente con Roma e la chiesa imperiale, l'altra, in cui si era rifugiato il legittimo successore, ancora scismatica e di orbita longobarda.

Se dall'attrazione in orbita longobarda riemerge la conferma dell'uso del titolo di patriarca secondo la tradizione comune ai popoli barbari cristianizzati in fase seminomade, e come prova anche la più antica attestazione monumentale del titolo di patriarca per il metropolita di area longobarda, Giovanni, nella nuova diocesi suffraganea di Como dove Giovanni aveva inviato in azione pastorale l'aquileiese Agrippino; nell'arricchimento del tesoro di reliquie del patriarcato di Grado per iniziativa dell'esarca Eraclio, attraverso la donazione della cattedra eburnea di San Marco prelevata da Alessandria d'Egitto e la reliquia della Santa Croce, oltre che attraverso la diffusione della legenda di Sant'Ermacora ad opera di Papa Gregorio, viene ribadita la forza persuasiva e autoreferente del simbolo geo-culturale e dei suoi significati altamente congetturali sulla legittimazione storica di certi processi di territorializzazione.

Con la ricomposizione dello scisma, e il riconoscimento a entrambe le sedi patriarcali della comune ascendenza aquileiese, si ponevano le basi della futura trasmissione dell'auctoritas del titolo patriarcale di San Marco sia all'Impero asburgico attraverso il filtro del Sacro Romano

[65] VENANZIO FORTUNATO, *Carmina* 3, 6, 19 sg., cit. in A. FRASCHETTI, *Tra pagani e cristiani*, in A. GIARDINA (a cura di), "Roma antica", Milano 2003, p. 318

Impero, sia a Venezia attraverso Grado, anche se la nuova metropoli alto adriatica, nonostante verso la metà del IX secolo si fosse già procurata la reliquia del corpo del Santo, dovrà aspettare il 1451 per raccogliere attraverso Grado l'eredità aquileiese e essere elevata essa stessa a sede patriarcale.

Tutta la portata del carattere di simbolo geo-culturale maturato così dal titolo patriarcale passa nelle contese sulla questione della soppressione del patriarcato di Aquileia tra il XVI e XVIII secolo tra la Repubblica di Venezia, l'Impero asburgico e la Santa Sede. In particolare, nella maggior parte delle soluzioni che furono proposte soprattutto per iniziativa imperiale e che periodicamente tornavano in discussione, si nota come all'eventualità prospettata di una scissione in due del patriarcato, tra una parte veneta e una dipendente dall'impero asburgico, corrispondeva la pretesa di un'emigrazione del titolo a una sola delle due parti, preferibilmente a quella imperiale, o a un'alternanza del titolare, oppure a una sua soppressione completa. Venezia e il papato, lungo le trattative, sempre dimostrarono riluttanza alla rinuncia del titolo patriarcale per la parte veneta del patriarcato, non condividendo neppure l'alternarsi al titolo di un candidato veneto e di un candidato imperiale, sebbene il papato non disdegnasse la possibilità della creazione di due vescovati, le cui sedi, in base alle proposte, erano indicate nella maggior parte dei casi in Udine per la parte veneta e Gorizia per quella imperiale. In particolare nelle trattative dagli anni '20 del XVIII secolo, la Cancelleria di corte nella redazione dell'anamnesi della prelazione dei diritti imperiali a detenere il titolo di patriarca ripercorreva proprio questa storia di simboli su cui per secoli si era legittimato il carattere eccezionale del patriarcato aquileiese e la connessione dei quali alla città di Aquileia, compresa dal 1543 nei territori imperiali, legittimava una volta di più le pretese asburgiche.

Ancora dopo la decisione della soppressione del patriarcato e del suo titolo e dell'istituzione di due nuovi arcivescovati di pari dignità a Udine e Gorizia, la forza del valore simbolico si evince in occasione dell'entrata solenne a Gorizia della parte a essa spettante delle reliquie del tesoro della basilica aquileiese che era stato spartito tra le due nuove sedi.

La città di Aquileia in tutto questo quadro può rappresentare, secondo un'interpretazione attinente la teoria della geografia culturale spiritualista in chiave semiotica, una città-simbolo monosemica, che riferisce e si autoreferenzia a un rapporto con un solo tipo di trascendenza, quella della religione cristiana, e in cui il simbolo più materialmente collegato allo spazio urbano e al territorio, la basilica, è anche il simbolo-origine della storia della sua comunità per la quale rappresenta il punto cardinale di orientamento per l'iconizzazione del patriarcato come spazio ecclesiale locale e per la sua referenziazione nello spazio della Chiesa universale. In questo senso "contribuisce a connotare grandi narrazioni delle religioni".[66]

L'Aquileia cristiana sorge dall'innesto nel contesto urbano multietnico, e polisemico nei rapporti col trascendente, della città romana. Come si spiegherà meglio nel paragrafo successivo, l'arrivo del cristianesimo ad Aquileia ha seguito vie di diffusione non dissimili da quelle percorse dagli altri culti orientali pagani già presenti, come quelli di Mitra, Serapide, Iside, Diana Efesina, arrivati prevalentemente attraverso vie di immigrazione. In particolar modo dalla metà del III secolo la città conobbe un'esplosione urbana che portò all'ampliamento delle mura, a inglobare il quartiere suburbano sud-orientale, nei pressi del porto, frequentato dai provinciali immigrati stabili o temporanei, e dove sorgerà la futura basilica. Con l'incremento di popolazione e il rafforzamento del carattere multietnico della città si è dovuta determinare una complicazione simbolica dello spazio urbano, sia nel senso di una coordinata orizzontale di diffusione e concentrazione dei simboli anche religiosi, come templi, sacelli, are votive, monumenti funebri particolari, sia nel senso della coordinata verticale dei rapporti sociali, prospettando un aumento del rischio di conflittualità tra le diverse comunità religiose. Nel caso della componente cristiana della popolazione le persecuzioni rappresentano un esempio del culmine che una tale conflittualità può raggiungere, naturalmente in connessione con altre forti dinamiche storico-sociali. Ma dal IV secolo, quando si avvia la grande storia cristiana di Aquileia, la comunità ecclesiale cristiana espande lo spazio dei simboli della

[66] A. VALLEGA, *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, UTET, Torino 2003, p. 160

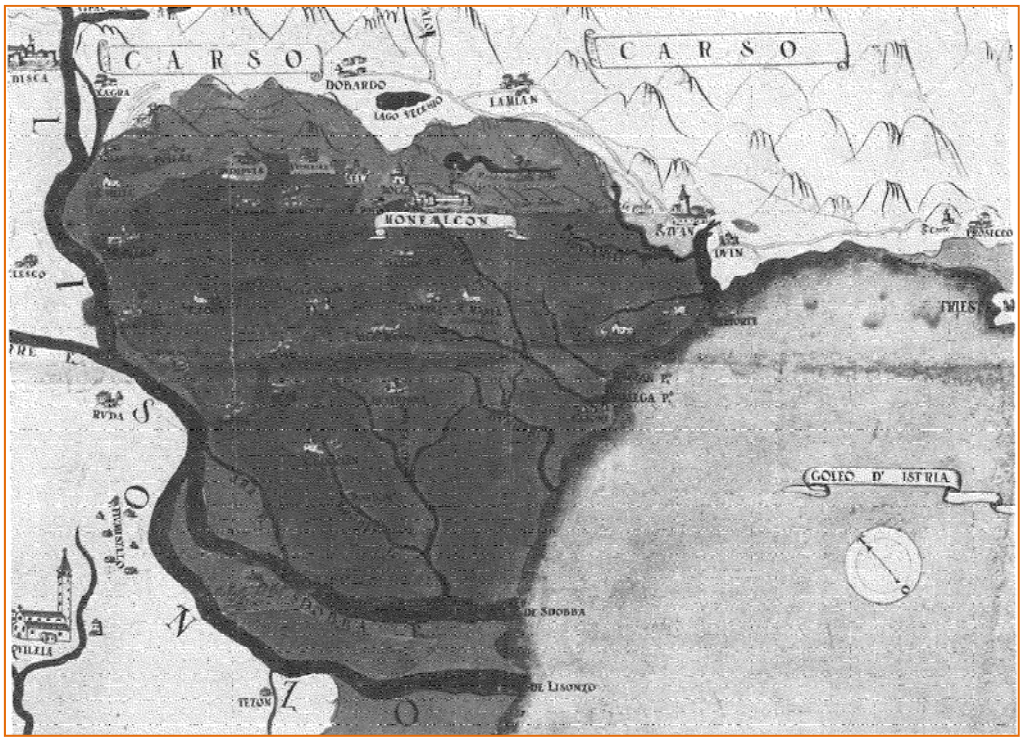
propria presenza nella città, in particolare con la costruzione della Basilica e ne sposta il centro di aggregazione spirituale, sulla zona suburbana sud-orientale, a ridosso delle mura e del porto, nel quartiere più popolare e dei magazzini di stoccaggio.

La Basilica funziona come elemento di richiamo a una coesione spirituale e territoriale. Progressivamente la città diventa la Basilica e la Basilica la città. Anche questo rapporto metonimico avrà il suo peso nelle dispute per la soppressione del patriarcato. Il ruolo rappresentato in età romana dal porto e dalle mura, e cantato da Ausonio,[67] viene ereditato dalla Basilica, soprattutto quello delle mura, considerando che in essa erano custodite le reliquie ritenute protettrici. Con la costruzione alla metà dell'XI secolo del poderoso campanile per iniziativa del patriarca Popone, il suo simbolismo di punto di riferimento trova un perfetto coronamento.

La percezione di questo passaggio si ha comparando alcune testimonianze cartografiche in scala corografica. La città di Ausonio, poeta del IV sec. d. C., è quella ritratta nella nota *Tabula Peutingeriana*, copia di un itinerario romano del III-IV sec. d. C., una città possente e fortificata, ma non personalizzata altrimenti, se non dal toponimo, per la quale si utilizza la vignetta che si utilizza anche per altre città dello stesso calibro, come Ravenna, Tessalonica, Nicea, ad esempio. L'immagine della Basilica-città nel Medioevo si forma soprattutto attraverso filtri iconografici particolari come le monete, affreschi[68] o vedute, ma con un effetto che si riflette in alcuni casi cartografici del XVI-XVII secolo, e che si distaccano dalla simbologia generalmente usata dai cartografi dell'epoca. Infatti il simbolo della città con torri e mura è sempre presente, e viene usato spesso anche per Aquileia, mentre il simbolo di un campanile o di una chiesa sono attribuiti di solito o a singole strutture sacre sparse sul territorio, o a centri abitati più o meno grandi sorti intorno a una di queste strutture, il cui santo titolare determina il toponimo del centro.

[67] AUSONIO, *Ordo urbium nobilium*, VII, 4: «Nona inter claras Aquileia cieberis urbes…moenibus et portu celeberrima»
[68] M. BUORA, *L'immagine di Aquileia attraverso i secoli*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), *op. cit*., p. 23

Fig. 6 DISEGNO DEL TERRITORIO DI MONFALCONE, Anonimo
?Venezia, [fine XVI- inizi XVII sec.], Archivio di Stato di Venezia, Provveditori alla Camera dei Confini, b. 141
(L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988, II vol., p.29, fig.41)



Ma almeno in un paio di casi, riportati nelle figure 6 e 7, per Aquileia si riscontra una simbologia della basilica molto precisa, al limite del realismo. Se la maggior parte delle vedute della città diffuse già dal XV secolo sono ritenute prodotti in cui su una visione generalmente fantastica si innestano pochi elementi ritratti dal vero e che su molte di esse incide anche il gusto del compilatore o del committente[69], tuttavia a guardarle rimane la sensazione che una particolare percezione del ruolo simbolico di Aquileia, ovvero della basilica e del suo campanile fosse pienamente attiva nell'immaginario collettivo. Così sembra di poter aggiungere alla critica artistica un'altra nota interpretativa, dall'ambito della geografia del paesaggio culturale: proprio la presunta dimensione 'fantastica' collega il paesaggio alla percezione di valori che, attraverso il discorso

[69] *Ibid*., p. 24

geografico della veduta artistica o del prodotto di intento cartografico, e sappiamo che fino all'avvento della cartografia geodetica i confini tra questi due ambiti non sono mai stati netti, assegnano un'identità al paesaggio, attraverso un modo visivo, retorico o narrativo capace di far vedere ciò che non si vede o non si vede più.[70] Non vale tanto la rappresentazione oggettiva del paesaggio, quanto l'indicare i valori e i significati profondi cui conducono i simboli.

Il paesaggio focalizzato sul simbolo della basilica di Aquileia e il suo campanile che può emergere anche dalle cartografie, come quelle riportate in Fig. 6 e in Fig. 7, rimanda al riconoscimento dello specifico carattere del luogo, in accordo al suo *genius loci*, di punto di riferimento di un territorio dello spirito, che sembra continuare a fare da raccordo tra la terra interna e il mare traguardando al campanile, elemento di spicco nel paesaggio sia per chi dal mare guarda verso l'interno, sia per chi dall'interno si spinge verso la laguna. Ma il consolidarsi del processo percettivo e simbolico di un'antica autorità, unità e preminenza territoriale, con la progressiva decadenza della città, che a partire dal XIV sec. tornerà di nuovo vittima di fenomeni di impaludamento per l'incuria di canali, argini e mura, con grave pregiudizio della salubrità del luogo e della vita dei suoi cittadini, emerge dalla percezione 'contraria' di un reale disordine territoriale. Infatti, proprio rispetto a un contesto ambientale divenuto più ostile e difficile, che neppure Venezia riuscirà del tutto a domare, l'autorità simbolica di basilica e campanile come referenti territoriali deriva dal paesaggio desolato da cui emergono e in cui, per chi pratica il territorio, rappresentano anche il segnacolo, un 'controsimbolo' di una zona pericolosa, infestata dai briganti.

Le due cartografie proposte risalgono tra la metà del Cinquecento e gli inizi del Settecento contribuiscono a individuare il dinamismo della basilica e del campanile come geosimboli.

Nella prima (Fig. 6) è ritratta parte del territorio di Monfalcone: la basilica di Aquileia compare nell'estremità sinistra in basso, non solo con una forte caratterizzazione architettonica, molto vicina al reale, ma anche con maggior rilievo rispetto alle altre vignette, ma uguale enfasi rispetto al

[70] V. BERDOULAY, *Parole e luoghi*, Milano 1991, p.4, cit. in A. VALLEGA, *op. cit.*, p.232

disegno del bacino idrografico dell'Isonzo, dal lobo deltizio occidentale del quale si estendeva la zona con i fiumi di risorgiva Averto e Primero, il fiume Natissa, le paludi e la laguna di Grado.
Nella seconda (Fig. 7), una riedizione di una carta di Jacopo Valvasone del 1553, si nota una maggiore stilizzazione della basilica rispetto alla carta di Monfalcone, ma più caratterizzata rispetto al modello originale utilizzato, in cui più evidente invece era la rappresentazione del 'paesaggio disordinato' idrografico. Questa riedizione di inizio Settecento, inserita ne *La Galerie agréable du Monde* di Pietro van der Aa per il contesto narrativo in cui è collocata conferma la ricerca della capacità persuasiva simbolica del rapporto tra rappresentazione e significato principale che si vuole trasmettere.

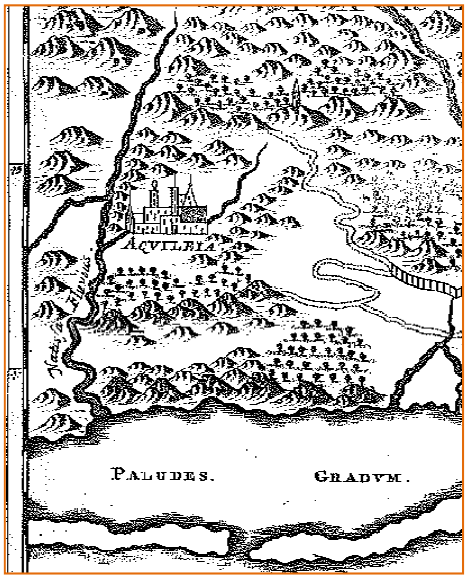
In questo contesto percettivo di Aquileia, del suo simbolo e del territorio, si può anche comprendere meglio la particolare proposta avanzata dalla Santa Sede nel 1625, in seno alle trattative per la soppressione del patriarcato: radere al suolo la città risparmiando la basilica che sarebbe rimasta sotto la giurisdizione del patriarca residente a Udine. Si trattava di affrontare il problema della divisione del cuore stesso del patriarcato, mettendo in luce proprio la forza pregiudicante del rapporto tra simboli, il titolo di patriarca e la città-basilica, e il territorio. Naturalmente la proposta fu rifiutata fermamente dall'Imperatore che con la conquista di Aquileia del 1543 aveva acquisito un vantaggio ideologico più che strategico nelle dispute contro Venezia per il patriarcato, per cui la cattedrale e la sede patriarcale erano Chiesa nel suo impero, Chiesa che aveva giurato sul Vangelo di difendere.[71] Solo nel 1751, nella bolla *Injuncta Nobis* si scioglierà il legame tra città, titolo patriarcale, basilica e patriarcato: «nella mentovata città e chiesa di Aquileia, la cattedra, dignità, sede, titolo e denominazione patriarcale con ogni diritto patriarcale, metropolitano, diocesano annesso alla medesima sede […] sopprimiamo ed estinguiamo

[71] F. EDELMAYER, *La Casa d'Austria e la fine del patriarcato di Aquileia. Argomenti e polemiche*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Aquileia e il suo Patriarcato", Udine 1999, pp. 561-562

interamente e in perpetuo».[72] Aquileia rimarrà in territorio asburgico, ma la Basilica sarà dichiarata soggetta direttamente alla Santa Sede e affidata in custodia a un delegato apostolico.

Mentre nelle cartografie successive alla soppressione si aggiunge il disegno del pastorale sui siti di Udine e Gorizia, per Aquileia il simbolo di chiesa madre e punto di emanazione soprattutto di una storia religiosa e culturale interregionale è rimasto in una mappa mentale capace di attraversare i secoli fino a oggi.

Fig. 7 SITVS FONTIVM TIMAVI,
[Jacopo Valvasone, Venezia, 1553].
Riedizione ne *La Galerie agréable du Monde*
di Pietro Van der Aa, Leida, [inizi XVIII sec.].
Particolare di Aquileia
(L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988, II vol., p.29, fig.41)



[72] BENEDICTI XIV, *Bulla Injuncta Nobis*, Art. IX. - §9, in "Bullarium", Prati 1846, Tom. III, pars prima, p. 303, cfr. P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1990 [1954], p. 854

4. IL CONFINE DEL MARE.

L'Italia romana nord-orientale e la limitrofa area provinciale centro-europea dell'asse danubiano hanno trovato nel porto di Aquileia il nodo principale, il *gateway*, non solo della rete dei flussi di circolazione mediterranei, orientali, transalpini e baltici, di merci, soldati, maestranze e informazioni, di valore economico, industriale, politico e commerciale, ma anche della frontiera di un'area di circolazione culturale attraverso la quale il flusso invisibile delle diverse tradizioni del mondo ellenistico e orientale, compresi i valori che hanno informato il cristianesimo della chiesa madre aquileiese è passato e penetrato dal mare all'entroterra. Nell'ottica di una geografia dei movimenti e della teoria della diffusione culturale, e rispetto a una tradizione interpretativa che nella ricostruzione dell'eredità culturale del patriarcato di Aquileia generalmente si concentra sul ruolo del confine continentale, si possono rileggere alcuni tratti del particolare ruolo del fronte marittimo.

La città altoadriatica ha rappresentato un caso di località centrale che ha generato un nodo di rete di circolazione. Dal momento della fondazione le funzioni centrali e nodali di Aquileia hanno interagito progressivamente, producendo una reciproca crescita cumulativa, polarizzando e potenziando una vocazione territoriale che per sito e situazione, cioè per carattere dell'ambiente fisico, e per la posizione relativa rispetto a un quadro di riferimento delle interdipendenze con le aree che la circondano, era attiva *in nuce* già in età preistorica e protostorica, quando i movimenti dell'economia produttiva di ossidiana, di ambra, e di metalli, come stagno e ferro, hanno attivato, lungo le direttrici dei bacini fluviali, attraverso i valichi alpini, e il fronte del mare, la complementarietà tra le aree transalpine, baltiche e danubiane, quelle padane altoadriatiche, e quelle orientali, mettendo in contatto tra loro genti venete, celtiche, illiriche, etrusche e greche, che convergevano verso l'arcatura costiera tra il sito della futura Trieste e le lagune venete.

Con l'insediamento romano, l'accessibilità a quest'area di approvvigionamento e scambio si consolidò grazie a una catena di relazioni che si autoalimentava: organizzazione del territorio e

infrastrutture per reperire materie prime per migliorare le tecnologie, tecnologie per migliorare l'organizzazione del territorio e delle infrastrutture, territorio organizzato e infrastrutture per il raggiungimento progressivo di una omogeneità e stabilità politica, che a sua volta ha inciso sulla sicurezza e continuità dei commerci, con ampliamento dell'estensione dell'area di circolazione, dei beni e dei vettori da un lato, e riduzione delle distanze itinerarie, di tempi, di rischi dall'altro. Un sistema che si può leggere anche tra le righe nelle caratteristiche fondamentali delle strade terrestri romane: *brevitas, firmitas, utilitas*. Difatti, proprio il confluirvi e il diramarsi di importanti vie consolari, unito al potenziamento del sistema portuale attraverso l'organizzazione delle vie fluviali, nonché, in quanto città di confine, il ruolo centrale nel governo delle relazioni militari, in particolare dalla seconda metà del II secolo essendo divenuto sede del comando unico della *Praetentura Italiae et Alpium* e poi dal IV della flotta altoadriatica, e la presenza di una zecca dal IV al V secolo, hanno elevato il nodo aquileiese fino al livello di *gateway*, ovvero di porta di accesso che presiedeva a relazioni di largo raggio, extraregionali, addirittura tra il blocco orientale e il cuore europeo dell'ecumene romano.

Ma i due terzi del percorso del flusso di circolazione che coinvolgeva Aquileia avvenivano principalmente sullo spazio-movimento[73] del Mediterraneo, nei due segmenti di rotta attraverso il Mediterraneo orientale e il Mediterraneo adriatico.

Le caratteristiche del cristianesimo aquileiese, come è emerso dagli studi pubblicati più di recente[74], tradiscono connessione con più di un'area culturale cristiana, ma tutte localizzabili nel mondo affacciato sul bacino mediterraneo orientale, essendo riferibili alle chiese di tratto giudeo-cristiano, asiano, e alessandrino. Il flusso invisibile del pensiero cristiano che è arrivato a toccare Aquileia si suppone si sia appoggiato soprattutto a una rete di circolazione e diffusione prevalentemente marittima, che per i movimenti provenienti dai fuochi della Giudea, dell'Asia

[73] F. BRAUDEL, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Roma 2002, p. 66
[74] Cfr. G. BIASUTTI, *Il cristianesimo primitivo nell'Altoadriatico. La Chiesa di Aquileia dalle origini alla fine dello Scisma dei Tre Capitoli (secc. I-VI)*, G. Brunettin (a cura di), Udine 2005, S. PIUSSI, *Linee di diffusione del cristianesimo nell'area alto adriatica e alpina*, in "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, pp. 39-41

Minore e della Grecia, dopo aver toccato Creta abbandonava l'Oriente e s'inoltrava, attraverso il Canale di Otranto, nel cabotaggio delle coste della Dalmazia e dell'Illirico. La diffusione del tratto culturale di matrice alessandrina la cui reale portata solo di recente è stata messa in luce[75], potrebbe invece aver implicato, nei contatti primordiali collegabili alla tradizione della fondazione della chiesa aquileiese in S. Marco, incaricato da S. Pietro stesso, anche un tratto tirrenico e continentale della rete di appoggio, passando per Roma e sfruttando le vie consolari Flaminia e Annia, riservando l'uso delle più dirette rotte adriatiche alle frequentazioni alessandrine successive.

Attraverso il viaggio marittimo e terrestre che sfruttava prevalentemente le reti dei flussi commerciali e migratori, il pensiero cristiano oltre ad essersi diffuso per rilocalizzazione tramite lo spostamento fisico del suo portatore, lo ha fatto in seconda fase anche secondo un modello di diffusione per espansione gerarchica, indirizzandosi al segmento più ricettivo, o primo nodo dove è possibile la 'rottura di carico', e da esso espandendosi a nodi secondari, terziari, etc. In quanto a comprensione del contesto religioso originario a cui il messaggio cristiano rimanda, certamente tale nodo poteva essere rappresentato da un eventuale comunità giudaica della diaspora. E come lasciano intendere le testimonianze archeologiche e le fonti letterarie, la cosmopolita società aquileiese, che comprendeva un forte gruppo di orientali, aveva accolto al suo interno anche una comunità giudaica.[76] Non è da escludersi dunque, che proprio ad essa possa essersi indirizzato uno dei primi vettori di evangelizzazione.

La *pax romana* è stata anche pax adriatica, e il confine marittimo della *Venetia et Histria* è in realtà una linea di passaggio interna a un sistema regionale aperto di cui l'Adriatico, come pianura liquida faceva parte. Il vero confine adriatico, che rimane anche dopo la caduta di Aquileia e dell'impero romano, quello che segnava il vero cambiamento di situazione, va spostato molto più a sud, sulla linea che da Corfù e dal Canale d'Otranto si tende fino alla Sicilia e alla Tunisia, sulla

[75] G. BIASUTTI, *op. cit.*
[76] M. BUORA, *Religiosità precristiana ad Aquileia*, in "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, pp. 32

direttrice delle determinanti battaglie di Zama, di Azio, su cui si segnava la linea di cambiamento di percezione, dovuta al passaggio culturale tra mondo latino e mondo greco-orientale.

Venezia ha ereditato il ruolo di *gateway* di Aquileia, e attraverso il patriarcato di matrice aquileiese in Grado, si è appropriata anche del leone e del vangelo di San Marco, che issati sulle galee sono diventati il segno di un confine mobile, che si muove sulla pianura liquida dell'Adriatico, e che con la vittoria di Lepanto disarma, ma senza decaratterizzarla, l'antica linea delle grandi battaglie di confine, su cui si consumerà anche quella di Lepanto nel 1571. Ma se già dalla fine del XV secolo all'estremità occidentale di questa linea si colloca il punto che traguarda verso l'immensa area di circolazione che si è aperta sull'Oceano e il Nuovo Mondo, prospettando un ennesimo cambiamento di situazione, in cui il controllo del fronte di scambio tra Oriente e Occidente europeo retrocede sulla linea atlantica dallo stretto di Gibilterra al Mare del Nord, sull'antica linea mediterranea di cambiamento di percezione si sovrappone anche il segmento più meridionale di 'rottura del carico' del mondo protestante, che viaggiando su navi meglio equipaggiate e armate, con capacità di trasporto maggiori, tratte più regolari e costi di nolo più vantaggiosi rispetto ai velieri mediterranei, insidia e destabilizza non solo il controllo di Venezia sul traffico-merci adriatico, e il suo confine mobile di galee, ma anche gli sforzi in terraferma di arginare l'espansione dell'eresia.

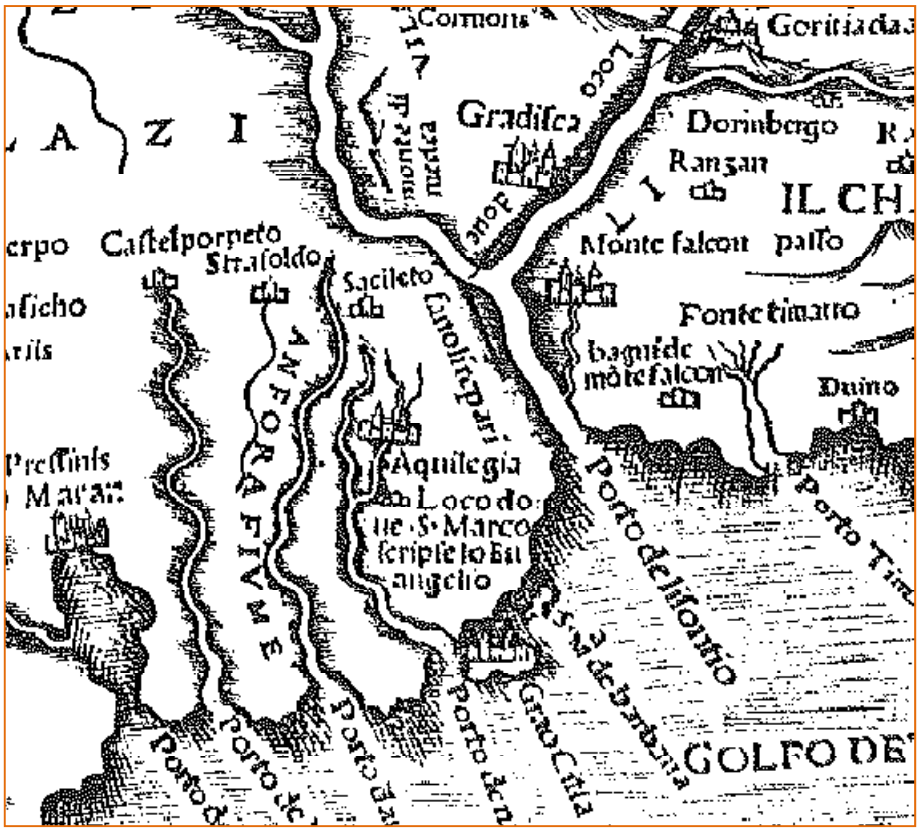


Fig. 8. LA VERA DESCRITIONE DEL FRIVLI, Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, Venezia 1553. Particolare di Aquileia

La parte veneta del Patriarcato di Aquileia, si trovava schiacciata tra due aree a rischio di contagio: a est la contea di Gorizia, canale di passaggio del ferro che dalla Stiria e dalla Carinzia, già interessate al movimento protestante, partiva per il regno di Napoli, salpando dal porto di Trieste; a sud la laguna di Marano, dal 1543 in mano non più austriaca ma veneta.

La tradizione dall' VIII secolo aveva individuato per secoli in S. Marco il vettore principale nella diffusione del messaggio cristiano in Aquileia, e la leggenda della composizione qui del suo Vangelo aveva cominciato a formarsi tra la metà del XII e gli inizi del XIII. Il punto esatto di 'rottura di carico cristiano' è stato codificato e normalizzato già nella più antica carta a stampa del Friuli a noi nota, quella di Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, datata 1553 e incisa a Venezia: nei pressi di Aquileia, lungo le sponde del fiume Natissa, è indicato il toponimo

descrittivo e eziologico «*Loco do/ ue · S · Marco/ scripse lo Eu/ angelio*», l'attuale zona del Belvedere con la chiesetta di S. Marco. [77]

Sebbene la carta di Vavassori per gli spiccati contenuti di interesse militare sembra ricalchi un modello anteriore, probabilmente un rilievo ufficiale veneto connesso alle operazioni della Lega di Cambrai, con l'inserimento di note toponomastiche storiche, opera un atto di denominazione che attraverso il potere 'politico' e la capacità autoreferente della carta, dà autorità al valore altamente congetturale della tradizione della leggenda dell'origine apostolica della chiesa aquileiese in S. Marco. Forse, nelle cartografie successive, che usano per la loro derivazione più di un modello oltre quello vavassoriano[78], nella scelta di non tralasciare per Aquileia la nota storica - che per altri toponimi è stata invece eliminata - non solo si potrebbe leggere la volontà di mantenere attiva l'auctoritas marciana nell'immaginario collettivo, ma, considerate le date di produzione, tra il 1553 e il 1594, probabilmente anche un utile strumento di resistenza alla propaganda protestante. L'incipit del cartiglio nella carta del Guadagnino mette in guardia «…vera descritione Del friu/li & patria con le Citta, terre, Castelli, Ville, mon-/ti, fiume, valle, porti de Mare, campagne e pasi per / liquali possino gli Oltramontani e Barbari passar / in Italia…»[79]: al pari della vignetta della città fortificata, l'evocazione del vangelo di S. Marco è un simbolo di difesa e di dominio, ma di un'altra territorialità, quella religiosa. Prima ancora che sui pennoni delle galee, il vessillo col vangelo è issato sulle vele di carta, le *vere descriptioni*, che hanno costruito l'Adriatico come spazio veneziano, cristiano e cattolico romano nella percezione del mondo economico e religioso del

[77] L. LAGO, C. ROSSIT, *op. cit.*, vol. I, pp. 116-119, tav. XXXIV

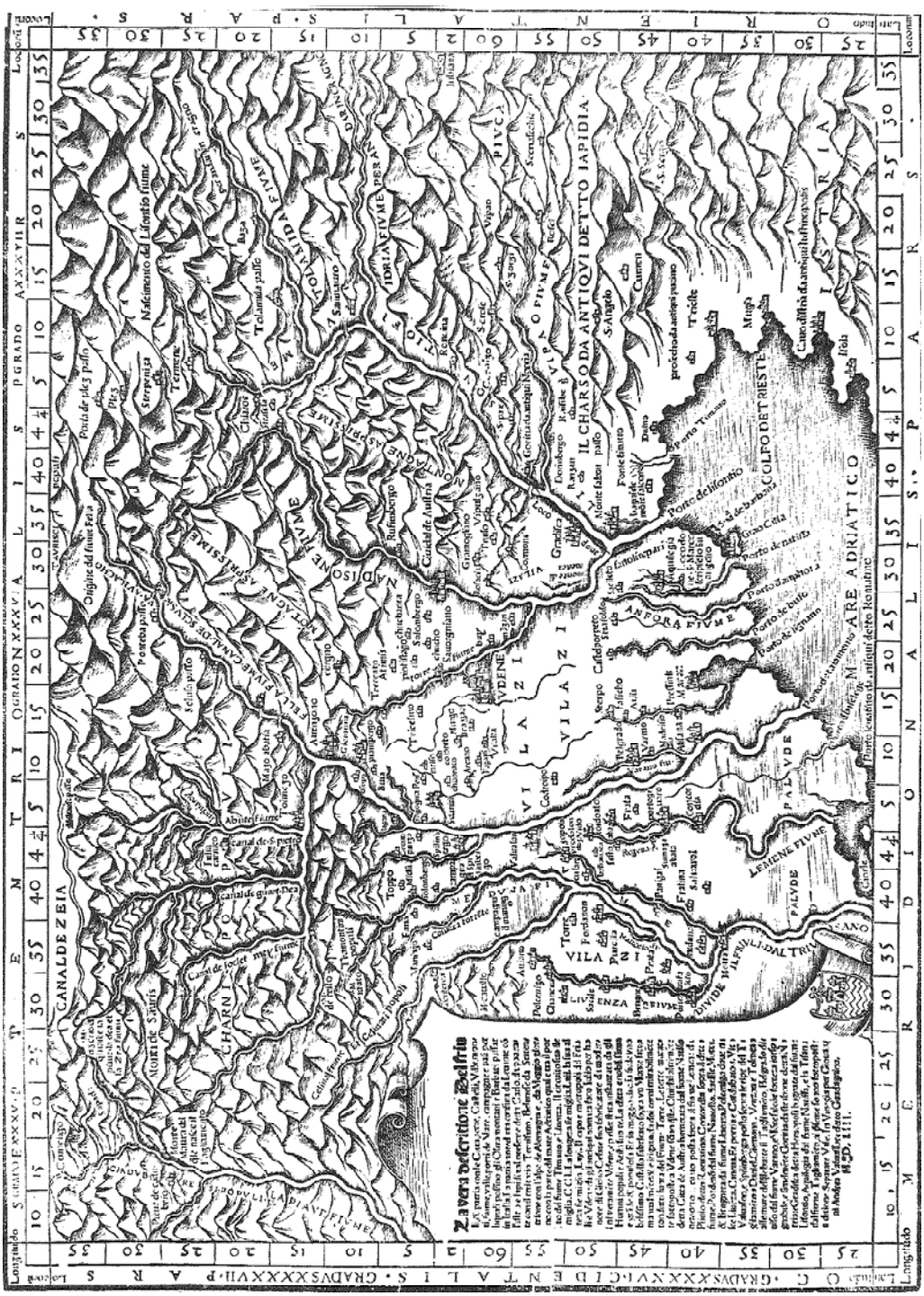
[78] La carta di Vavassori nell'arco di un quarantennio fu riedita nella sua forma originale, nel 1557, ma soprattutto usata in carte derivate da un sistema di modelli complesso che oltre a Vavassori, si sono innestate su produzioni gastaldine e su altre fonti non esattamente individuabili, ma probabilmente referenti a materiale prodotto da rilevazioni ufficiali venete. In particolare si possono ricordare oltre alla carta «FORI IV=LII, VUL=/GO FRIV=/LI TYPUS» nel *Theatrum Orbis Terrarum* di Abramo Ortelio dell'edizione di Anversa del 1570, anche la «NOVA DESCRIPTIONE DEL FRIVLI», stampata anonima negli anni 1561, 1562 e 1563, anno a cui risale anche un'altra stampa ma a nome di Francesco Camocio. Nel 1564 compare la« NOVA DESCRITTIONE DEL FRIVLI» stampata da Paolo Furlani, riedita nel 1594 dal Valeggio., cfr. L. LAGO, C. ROSSIT, *op. cit.*, vol. I, pp. 119-123, tavv. XXXV-XXXVIII, p. 139, tav. XLVIII

[79] Come da cartiglio della carta vavassoriana, cfr. *ibid.*, pp. 116-117

mediterraneo tra XIV e XVIII secolo, la vera eredità del confine del mare del patriarcato di Aquileia.

Fig. 9. LA VERA DESCRITIONE DEL FRIVLI, Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, Venezia 1553,

(L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988., vol. I, pp. 117, tav. XXXIV)


La vera descritione del Friuli
IL CHARSO DA ANTIQVI DETTO IAPIDIA
GOLFO DE TRIESTE
ISTRIA
MARE ADRIATICO
PALVDE
LEMENE FIVME
CANALDE ZBIA
CHARNI
VILLAZZI
VDENE
ANFORA FIVME
Porto de Trieste
Porto de Muggia
Porto de Isola
Porto de Capodistria
Porto de Pirano
Porto de Rouigno
Porto de Parenzo
Porto de Cittanoua
Porto de Leme
Porto de Quieto
Porto de Chiozza
Porto de Malamocco
Porto de Lio
Porto de Pelestrina
Porto de Chiozzetta
Porto de Brondolo
Porto de Fusina
Porto de Marghera
Porto de Mestre
Porto de Treuiso
Porto de Sile
Porto de Caorle
Porto de Lignano
Porto de Grado
Porto de Marano
Porto de Primero
Porto de Lauenza
Porto de Fossone
Porto de Caroman
Porto de Goro
Porto de Volano
Porto de Primaro
Porto de Magnauacca
Porto de Ferara
Porto de Lauezzola
Porto de Primaro
Porto de Go

Capitolo II

L'ICONIZZAZIONE: DALLO SPAZIO GEOGRAFICO ALLO SPAZIO CARTOGRAFICO

1. CARTE-ICONE E CONFINE INTERNO.

Tra i tipi di segno possibili nella rappresentazione semiotica, mentre l'*icona* si pone in uno stadio comunicativo e interpretativo intermedio dove, pur rimanendo visivamente molto vicina al suo oggetto, non esclude la possibilità che la forma da essa assunta generi una pluralità di significati ad esso collegabili e produca informazione secondo processi sistemici, il *simbolo* ha la funzione metaforica più forte di tutti, perché a causa dell'ampia arbitrarietà della forma da esso assumibile, della non esplicita somiglianza con il significato, riconoscibile non per intuizione ma per apprendimento, si rivela un operatore efficace nella costruzione di conoscenza su base metaforica.

Nelle fonti relative allo spazio geografico del patriarcato di Aquileia è possibile ricercare e riconoscere quella parte permanente, viva e attuale di mappe mentali e spazi cartografici sedimentatesi nel tempo e che possono ricomparire e influire anche sulle percezioni del territorio attuale, e che per questo hanno ancora una forza di autoreferenza territoriale.

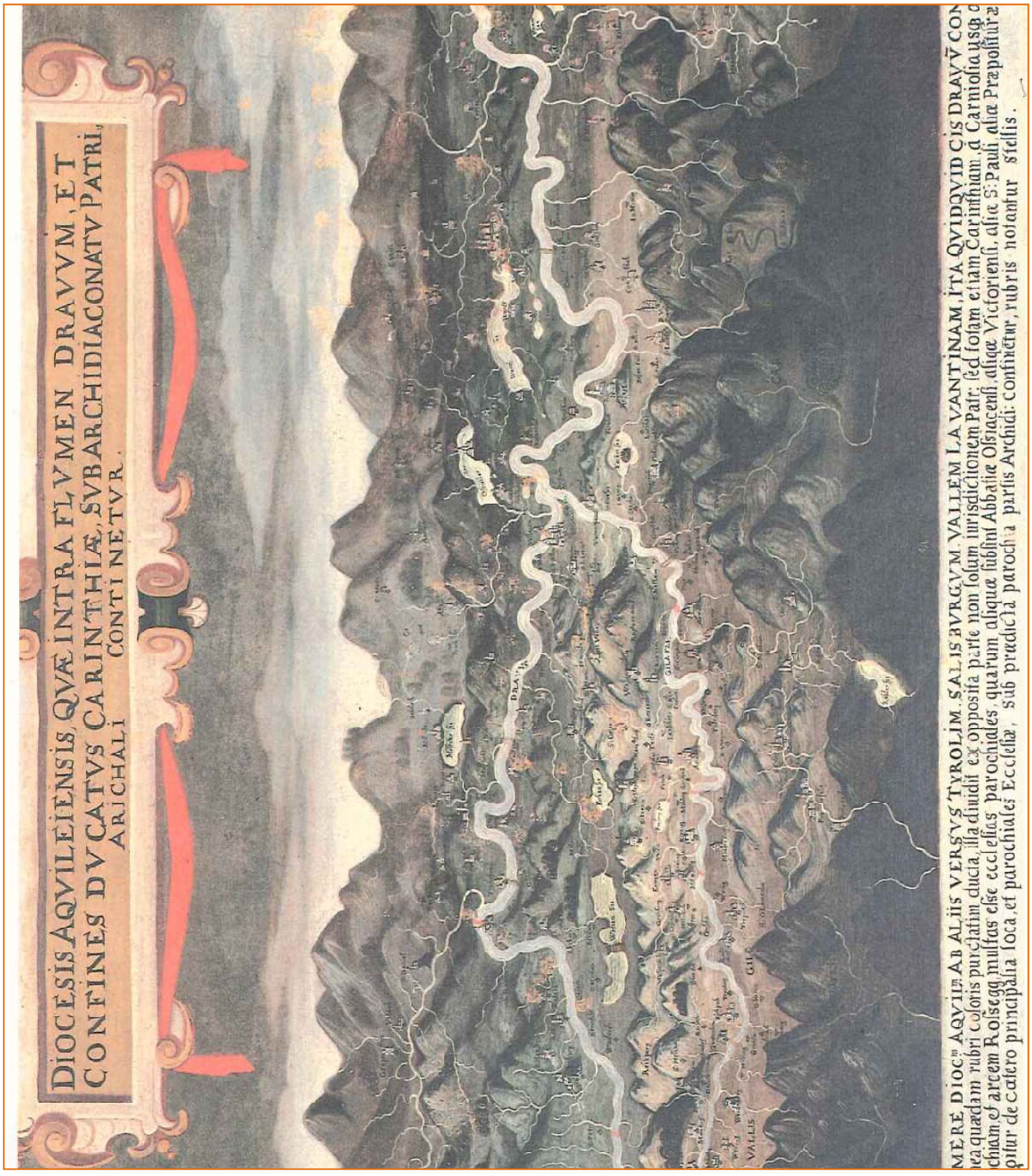
L'analisi delle fonti, infatti, può individuare una semiosi del processo di iconizzazione 'allargato', il quale oltre che da prodotti cartografici, che si possono definire carte-icone, può emanare anche da altre fonti non legate a un sistema di figurativizzazione visiva del loro oggetto, ma che documentano l'immagine territoriale in forma discorsiva, e quindi per la non esplicita somiglianza con il significato e per la forma arbitraria da esse assumibili, possono dirsi carte-simbolo. In entrambe queste categorie di fonti è possibile riconoscere i motivi del perdurare nel tempo dell'attribuzione di valori altamente congetturali anche a un territorio che può aver perso molti dei caratteri ambientali, geopolitici, simbolici e culturali a cui si riferiva questo sistema di

carte e di testi precedenti e facenti parte del patrimonio cognitivo e culturale dell'interprete, individuo o gruppo sociale, in cui l'informazione finale non è solo la somma delle informazioni di ognuna di queste icone e simboli, ma il risultato derivato dalle loro reciproche influenze.

L'atto della soppressione del patriarcato con il suo effetto de-territorializzante è interpretabile, alla luce delle teorie della geografia della percezione, come il fatto storico che, mettendo a confronto la novità con i valori e le immagini acquisite, ha sollecitato processi di percezione del cambiamento e ha prodotto una tensione e una reazione da cui, a fronte di un nuovo quadro di riferimento, sono emersi l'immagine mentale del patriarcato e i valori ad essa associati. Infatti, il momento della soppressione, per adempiere ai suoi effetti di espropriazione territoriale e ridistribuzione della giurisdizione spirituale, ha esplicitato la distinzione delle parti che componevano il territorio del patriarcato usando uno spazio cartografico di riferimento sulla base del patrimonio cognitivo di *icone e simboli* già sedimentati.

Per individuare nella categoria delle carte-icone documenti che disegnano uno spazio geografico esplicitamente patriarcale in scala corografica, e dalle quali può essere emanato anche uno spazio cartografico mentale che abbia influenzato le mappe mentali della percezione del patriarcato, bisogna aspettare lo sviluppo delle rappresentazioni delle corografie del Friuli e delle regioni contermini, dalla metà del XVI secolo, che hanno fornito una matrice figurativa di appoggio, ma più in particolare circa la metà del XVII secolo, quando viene prodotto un dipinto che raffigura l'arcidiaconato di Carinzia del territorio austriaco della diocesi patriarcale. (Fig. 10).

Fig. 10 IL TERRITORIO AUSTRIACO DELLA DIOCESI DI AQUILEIA: L'ARCIDIACONATO DI CARINZIA, Anonimo, XVII sec. Riproduzione parziale (L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988, vol. II, pp.42-43, fig.42).

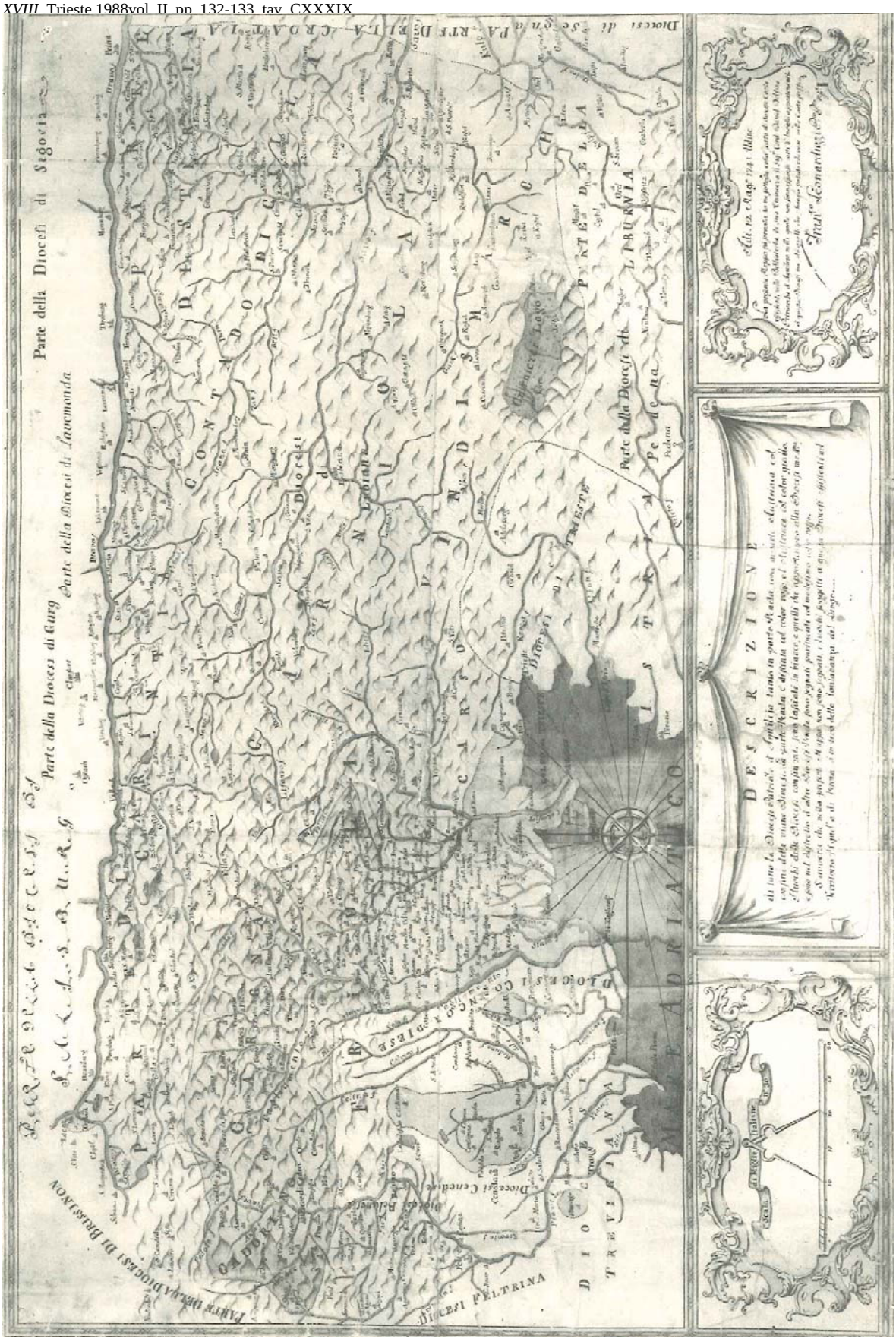


In questo documento conservato nel Museo Diocesano d'Arte Sacra di Udine, e che fu realizzato al tempo di Marco Gradenigo, patriarca di Aquileia tra il 1633 e il 1656, viene ritratto con grande enfasi il fiume Drava con il suo bacino idrografico, limite su cui Carlo Magno aveva posto il confine tra la diocesi di Aquileia e quella di Salisburgo. Sono segnati tutti gli ecclesiastici e le principali località con toponimi in tedesco come, per esempio, gli oppida di Tarfis (Tarvisio), Malburgrth (Malborghetto) e Pontafells (Pontebba), o i pagi di Coccau, Wolffsdorf (Valbruna) e la B. V. ad Luschariam (Madonna del Lussari). Benchè il dipinto sia senza data, e benché non si sappia se sia stato eseguito su richiesta del patriarca veneto o se gli sia stato donato per libera iniziativa di qualcuno in occasione dell'elezione alla cattedra patriarcale, o se sia connesso alla visita, successiva all'elezione, della parte imperiale della diocesi patriarcale in delega all'arcivescovo di Seckau[80], il fatto che il disegno del bacino idrografico riprenda perfettamente quello della carta dell'Arciducato di Carinzia di Israel Holtzwurm del 1636[81] lascia intuire la volontà di trasmettere all'immaginario dell'utente uno spazio cartografico aggiornato sulle più recenti produzioni corografiche disponibili. Su quest'immagine cartografica di riferimento si deve essere referenziato in parte il dibattito che tra gli anni'30 e '50 riguardava il patriarcato, soprattutto dopo il divieto ai sudditi imperiali del 1626, rinnovato nel 1648, da parte di Ferdinando II di riconoscere il patriarca veneto non ritenuto legittimo.

Invece, l'unica altra corografia esplicita della diocesi patriarcale, di disegno più esteso, ma ancora parziale, si ha soltanto appena tre anni prima della soppressione, nel 1748. Si tratta della «DESCRIZIONE DI TUTTA LA DIOCESI PATRIARCALE DI AQUILEIA» ad opera di Francesco Leonarduzzi.[82]

[80] P. PASCHINI, *op. cit.*, p. 845
[81] Cfr. L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Adriae. Dalle Alpi all'Adriatico nella cartografia del passato (secoli X-XVIII)*, Trieste 1989, p. 280, n. 229; L. MARIONI BROS, *Scheda Inventariale del Museo D'Arte Sacra di Udine*, n. 6
[82] Cfr. G. MARINELLI, *op. cit.*, pp.49-50, n. 244; A. CUCAGNA, *op. cit.*, pp. 290-292, n. 99; L. LAGO, C. ROSSIT, *op. cit.*, vol. II, pp. 132-133, tav. CXXXIX

Fig. 11 DESCRIZIONE DI TUTTA LA DIOCESI PATRIARCALE DI AQUILEIA,
Francesco Leonarduzzi , Udine, 1748
(L. LAGO, C. ROSSIT, *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, Trieste 1988vol. II, pp. 132-133, tav. CXXXIX



La mappa, che riporta l'estensione della diocesi compresa fino all'Arcidiaconato di Villacco, fu fatta in due copie: la seconda, che si conserva presso il Museo Diocesano di Udine raffigura in alto al centro anche lo stemma del Patriarca Daniele Delfino, a destra i santi titolari della chiesa aquileiese Ermacora e Fortunato, e a sinistra l'evangelista Marco. La prima copia, che fu redatta il 12 maggio 1748, e reperita negli ultimi anni '80 presso le collezioni del Conte Coronini di Gorizia, è quella riportata nella Fig. 11

Il questa copia il cartiglio in basso al centro riporta:

«DESCRIZIONE / di tutta la Diocesi Patriarcale di Aquileja tanto in parte Veneta come in parte Austriaca col confine delle vicine diocesi. La parte Veneta è distinta col color rosso e l'Austriaca col color giallo. / I luochi delle Diocesi confinanti sono lasciati in bianco, e quelli che appartengono alla Diocesi Med.ma / e sono nel distretto di altre Diocesi Venete sono segnati parimenti col medesimo color rosso. / S'avverte che nella presente Mappa non sono segnati i luochi soggetti a questa diocesi essistenti nel Territorio di quella di Verona a motivo della lontananza del luogo.»

Nel cartiglio minore in basso a destra oltre alla data cronologica e topica e alla sottoscrizione del pubblico perito si trova scritto:

«La presente mappa fù formata da me sotto.sto colla scorta di diverse carte essistenti nella Bibliotecha di Sua Eminenza il Sig. Card. Daniel Delfino Patriarcha di Aquileja nella quale non sono espressi tutti li luoghi appartenenti à questa diocesi ma solo quelli che s'hanno potuto rilevare nelle carte stesse.»

Nel manoscritto 507 dei *Libri de scossi e spesi per il Patriarcato di Aquileia,* che registra la contabilità tenuta dal Patriarca Daniele Delfino dal 13 agosto 1734 sino al 26 febbraio1762 il perito

Leonarduzzi è nominato un paio di volte.[83] Alla data del 25 maggio 1748 si trova registrato il pagamento della mappa:

«*25 die. Al Leonardelli perito per la Mappa, ò sia disegno della Diocesi, sia Parte Veneta, che Austriaca, £ 164*».

Al 1756 risale l'altro caso in cui Leonarduzzi è registrato per pagamenti su perizie e modelli per l'innalzamento della fabbrica del Teatro.

Dalla nota del 25 maggio sembra di poter evincere che l'elaborazione della carta sia stata commissionata apposta dal patriarca e la sottolineatura che fosse una carta sia per la parte veneta che per quella austriaca della diocesi oltre al giustificativo della parcella, potrebbe sottointendere che il disegno della parte austriaca avesse uno scopo più preciso.

Gli studi più puntuali che riportano la minuziosa successione degli avvenimenti della questione della soppressione del patriarcato di Aquileia, come pure quelli che riferiscono sulle singole personalità coinvolte nella vicenda e sulle relazioni diplomatiche, basandosi sulla precisa consultazione delle fonti d'archivio prodotte dalle varie parti in causa non fanno mai esplicito riferimento a eventuale cartografia utilizzata in sede diplomatica a fini descrittivi o probatori. Pur facendo riferimento alcuni[84] al fatto che il Patriarca Daniele Delfino andò raccogliendo prove per perorare la causa del Patriarcato, nessuno specifica quali esse fossero. Forse questa mappa fu commissionata con questo intento e potrebbe esserne la riprova oltre il fatto che la prima copia, quella a cui si riferisce il Patriarca, riprodotta nella Fig. 11, e conservata presso le collezioni del Conte Coronini di Gorizia, fu eseguita il 12 maggio, mentre una seconda copia, conservata presso il Museo diocesano di Udine, porta la data del 18 ottobre dello stesso anno - ma nei libri contabili del patriarca non c'è traccia di un secondo pagamento - anche il fatto che in particolare tra la primavera e l'estate del 1748 e per tutto il 1749 si concentrarono le iniziative diplomatiche più mirate nella

[83] *Libro de scossi e spesi per il Patriarcato di Aquileia di monsignor illustrissimo e reverendissimo Daniello patriarca d'Aquileia dal 13 agosto 1734 sino al 26 febbraio1762*, Manoscritto, Biblioteca Arcivescovile di Udine, Ms.507, c. 49*r* e c.70*v*

[84] P. SAMBIN, F. SENECA, (a cura di), *La fine del Patriarcato aquileiese, 1748-1751*, "Saggi di storia ecclesiastica veneta", Venezia 1954

trattativa tra Venezia e la Curia Romana: in marzo venne nominato e inviato Francesco Foscari a Roma come nobile presso la Santa Sede, ovvero ambasciatore straordinario. Foscari venne ricevuto in udienza da Benedetto XIV alla fine di giugno, e nel luglio presentò le eccezioni veneziane alla prima comunicazione, da alcuni datata già al maggio 1748, del piano del Breve pontificio sul vicariato apostolico che verrà comunicato poi definitivamente nel maggio del 1749.
A Roma ancora nell'ottobre del 1748 si portavano avanti le informative, con l'abate Pietro Ballerini esperto di diritto canonico che assisteva Foscari e che inviò delle riflessioni sopra la deputazione di un Vicario apostolico per la parte austriaca.

Tra gli studiosi solo Alessandro Cucagna[85] sembra essere l'unico che esplicitamente accenna a una possibile produzione della mappa in relazione alla questione della soppressione del Patriarcato di Aquileia, valutandola comunque come un prodotto compilatorio di scarsa qualità, seppur derivato da fonti che usavano modelli maginiani.

Dal cartiglio della descrizione emerge la distinzione delle componenti della Diocesi e soprattutto la discontinuità territoriale con le enclaves imperiali che letteralmente bucano il cuore storico, il Friuli, della parte veneta del patriarcato. Il confine interno discontinuo della diocesi risalta e attraverso un atto di denominazione,'la parte veneta' e 'la parte austriaca', che canonizza la pratica del territorio da almeno tre secoli, e che si consuma principalmente nel cartiglio, sede della 'legenda' cioè di come devono essere lette le cose, la linea spezzata si unisce idealmente trasmettendo l'idea di due blocchi netti. Questa stessa denominazione passa nell'ultimo documento ufficiale riguardante il patriarcato, la bolla *Injuncta Nobis*, e ne iconizza per sempre l'immagine quasi attraverso un processo di deterritorializzazione e astrazione.

Nelle denominazioni coronimiche «*ex parte Imperii*» e «*ex parte Ditionum Reipublicae Subditarum*», riportate dalla bolla nell'articolo I, riecheggia in particolare il cartiglio della mappa di

[85] A. CUCAGNA, *Il Friuli e la Venezia Giulia nelle principali carte geografiche regionali dei secoli XVI, XVII, e XVIII*, Atti del XII Congresso geografico Italiano, vol. III. Mostre, Trieste 1964, pp. 290-292

Leonarduzzi, che a sua volta rispecchia le 'visioni del mondo' o spazi cartografici mentali dei due principali contendenti nella questione della soppressione, Venezia e l'Impero asburgico.

2. CARTE-SIMBOLI.

Tra le carte-simbolo, invece, sulle quali si è referenziata la spazializzazione cognitiva dello spazio del patriarcato fino alla metà del XVIII secolo, e che hanno influenzato la sua iconizzazione, rientrano i documenti più antichi come sicuramente le liste dei vescovi nei «sinodalia gesta»[86] e nelle lettere intercorse tra vescovi, Papa e Imperatore, già citate nel capitolo precedente, le quali, contenendo gli elenchi dei vescovi partecipanti ai concilii provinciali, con le sottoscrizioni episcopali e l'indicazione della sede di afferenza restituivano i 'capisaldi' topografici di riferimento per ricostruire l'area di pertinenza dell'autorità vescovile e metropolitica.

Altre carte-simbolo sono i diplomi con cui gli imperatori del Sacro Romano Impero affidarono parte del loro territorio in feudo al patriarca di Aquileia, il primo e fondante dei quali è il diploma del 1077 di Enrico IV a favore del patriarca Sigeardo, e altri documenti pure con effetti giuridici sulla pratica del territorio, come la sentenza arbitrale del 1221 del legato pontificio, Ugo vescovo di Ostia, che stabiliva le spettanze, e quindi i confini, del patriarcato. Questo genere di documenti rimanda al tipo di sovranità esercitata in epoca medievale, una sovranità personale e non territoriale, motivo per cui la forma diplomatica di redazione descrive non tanto il territorio quanto ciò che è contenuto nel territorio e su cui si esercita l'autorità, mentre la costruzione dell'immagine cartografica avviene attraverso un sistema di 'triangolazione denominativa' attraverso il riferimento a oggetti geografici come ville, castelli, boschi, etc. con i loro toponimi, e un riferimento generico a tutte le loro pertinenze. La descrizione più precisa dei confini si dava nei casi di contenzioso giudiziario per stabilire in caso di disputa in quale corte si sarebbe dovuta discutere la causa.

[86] ID., *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964, p. 30

Nel caso della sentenza arbitrale del vescovo di Ostia, la descrizione di ciò che spetta al patriarca, e da cui si evince un'estensione territoriale del patriarcato è espressa così:« *omnia loca, castra, curias, villas et vicos, cum omnibua eorum pertinentiis constitutos et constituta ab aqua Liquentia usque ad ducatum Meraniae et a montibus usque ad mare per totum Forum Iulii.*».[87]

3. LA DETERRITORIALIZZAZIONE DEL PATRIARCATO NELLA BOLLA *INJUNCTA NOBIS*

Dopo la soppressione la spazializzazione cognitiva dello spazio del patriarcato si è referenziata e iconizzata in particolare attraverso la carta-simbolo della bolla pontificia di soppressione *Injuncta nobis* emessa nel 1751 da Papa Benedetto XIV[88]. La bolla ha conchiuso un procedimento di generalizzazione e semplificazione analogo a quello dell'astrazione cartografica, in cui la complessità della composizione territoriale e le variazioni che la interessarono si sono fuse e cristallizzate nella grande bipartizione tra area veneta e area austriaca.

La capacità deterritorializzante della bolla è insita nella natura stessa di questo documento, che al pari di trattati, catasti, convenzioni, è portatrice di una forza giuridica che può condizionare la pratica del territorio. Questo tipo di documento pontificio, in uso dalla metà del '200, è usato generalmente per tutte le maggiori concessioni e conferme di diritti e privilegi di carattere permanente.[89] Infatti l'incipit che la distingue da altri documenti recita «*Ad perpetuam rei memoriam*». Nel caso della bolla di soppressione del patriarcato di Aquileia la parte di documento che svolge una territorializzazione cartografica si trova nella parte dispositiva, la «dispositio», dove si trovano formulari che richiamano per analogia le fasi della denominazione, reificazione e strutturazione dell'agire territoriale. In questo caso si tratta di processi di significato opposto poiché si va a decostruire un territorio.

[87] *Ibidem*, p.36
[88] BENEDICTI XIV, *Bullarium*, Prati 1846, Tom. III, pars prima, pp. 300-308
[89] G. CENCETTI, *Appunti di diplomatica. Parte seconda - Diplomatica speciale*, Anno Accademico 1952-1953, p. 35

La fase di de-denominazione si trova all'articolo II della bolla dove si dispone non solo l'abolizione del patriarcato, ma anche di tutte le sue dipendenze intese come titoli, dignità, canonicati, e benefici in modo tale che nessuno in futuro, neppure in relazione a particolari legami con Aquileia, possa ripristinare la cosa. Avviene che dalla previa abolizione dei titoli, compreso anche quello proprio di patriarca, deriva lo scioglimento pure del territorio. Al paragrafo 9 dell'articolo IX si trova la formula dispositiva di soppressione che corrisponde a una de-reificazione che deriva dalla facoltà pontificia di: «*Ecclesias Patriarchales, Archiepiscopales, et Episcopales erigere, transferre, supprimere et estinguere, earumque Dioceses dividere ac separare*» tutti verbi che esprimono costruzione e appropriazione materiale del territorio.

Dal paragrafo 10 al paragrafo 16 dello stesso articolo si trova la fase di de-strutturazione che fornisce i contesti operativi dell'erezione degli arcivescovadi di Udine e Gorizia, della divisione delle diocesi suffraganee tra le due nuove sedi, nonché della sistemazione di Aquileia.

Seguono infine gli articoli di sanzione ai contravvenenti e la datazione con le sottoscrizioni.

La forza iconizzante dello spazio cartografico del patriarcato descritto indirettamente dalla bolla sta nell'essere autoreferente come una carta geografica ogniqualvolta si apre il discorso dell'opportunità della soppressione del patriarcato di Aquileia, perché il commento alle ragioni di una decostruzione si deve referenziare a una preesistente immagine d'assieme.

Capitolo III

L'AUTOREFERENZA DELLE MAPPE MENTALI TRA MEMORIA E NUOVI CONFINI

1. «*SUNT FATA LOCORUM.*»: LA RISCOPERTA DI AQUILEIA NELLA *GUIDA STORICA E ARTISTICA* DI GIOVANNI BRUSIN (1929).

«Con la guerra di liberazione Aquileia è stata strappata all'avvilimento materiale e morale in cui languiva ed è rientrata definitivamente nella corrente della propria storia.

Durante la guerra essa visse i grandi giorni dell'epopea italica: visitata da Re, da Principi, da capi di governo, dai supremi comandanti, da missioni dell'Intesa, Aquileia appariva con le sue memorie il documento eloquente e tangibile dell'imprescrittibile diritto dell'Italia ad essere qui armata e vittoriosa.

Nel 1919 Aquileia potè celebrare la fausta ricorrenza del XXI secolare della sua fondazione. Nel marzo del 1921 fu solennizzata in Aquileia Madre la riconsacrazione delle terre d'Isonzo all'Italia.

Nell'ottobre dello stesso anno, dalla Basilica insigne partì la salma dell'Ignoto Milite destinato all'apoteosi di Roma eterna sull'Altare della Patria, e il 4 novembre i Dieci Militi Ignoti con rito commoventissimo furono composti in questo cimitero, che fu detto il più bel cimitero di guerra del mondo.

Gli scavi iniziati con intelletto d'amore già durante la guerra e ripresi subito in periodo d'armistizio, hanno rivelato e rivelano costantemente le vestigia venerande della città romana e cristiana.

Le bonifiche idrauliche e agrarie apportatrici di benessere e di progresso, che per la risoluta volontà del Governo Nazionale Fascista integralmente si attuano nel vasto territorio aquileiese, affrancheranno ancor più la salubrità dell'aere e restituiranno alla più profittevole coltivazione migliaia di campi.

Aquileia pertanto sente, con fede viva nell'Italia Madre, che per il ridestato amore ai suoi monumenti per la prossima completa redenzione del suo agro feracissimo, essa va incontro a un avvenire non indegno del suo passato, accingendosi a ridiventare un centro agricolo di somma produzione quale essa era nei primi tempi della dedotta colonia latina. Sunt fata locorum.»[90]

[90] G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine 1929, pp. 28-30

Così scriveva Giovanni Brusin[91] nel 1929, tre anni dopo l'apertura della campagna di scavi ad Aquileia che avrebbe messo in luce il Foro e la Via Sacra e l'estensione delle strutture portuali nel lato orientale della città, con in particolare la sovrapposizione delle fondamenta delle mura del III sec d.C. alla banchina superiore del porto.

Il brano estratto chiude in chiosa contemporanea il capitolo della *Guida* dedicato alla storia di Aquileia cristiana. Se il tenore del testo rimanda sia a un sentimento nazionalista già maturato prima della Grande Guerra, sia al contemporaneo contesto politico fascista e alla sua cultura celebrativa collegata alla costruzione del mito della Patria e di Roma, dal tributo dovuto all'iconografia nazionalista del regime fatta di simboli molto forti, anche totalmente nuovi, ma preferibilmente innestati sulla manipolazione di idee e sentimenti preesistenti[92], emerge l'esistenza della mappa mentale di uno spazio geografico e storico iconizzato al quale si possono referenziare anche nuovi meccanismi simbolici.

La città di Aquileia nella sua doppia identità di città romana e cristiana viene ritratta secondo una doppia mappa mentale che si autoreferenzia sul quadro di riferimento politico e storico del primo dopoguerra e del periodo fascista proprio attraverso la ripresa del valore simbolico delle

caratteristiche "romane" di centro militare di confine e di urbanità opulenta, da un lato, in quanto riflesso della grandezza del sistema imperiale, e dall'altro lato delle caratteristiche della città cristiana e patriarcale che contiene il «*monumento perenne della gloria dei nostri padri nella fede, una tra le gemme delle chiese d'Italia, uno dei templi più mirabili che vanti la cristianità*.».[93]

[91] Giovanni Brusin (1883-1976), nativo di Aquileia, è stato dal 1922 al 1952 Direttore del Museo archeologico di Aquileia. Nel 1928 ha fondato l'Associazione Nazionale per Aquileia, nel 1930 la rivista *Aquileia Nostra*. Ha collaborato alla rivista *Dedalo* e *all'Enciclopedia italiana*. È stato soprintendente archeologico delle Tre Venezie e Accademico dei Lincei. L'ultima sua opera su Aquileia è stato il *Corpus delle epigrafi aquileiesi*.

[92] «Quando il fascismo, preso il potere, si diede a costruirsi una dottrina, non aggiunse nulla a quello che aveva ereditato dal recente passato: mise insieme lo Stato etico dell'idealismo hegeliano con la nazione proletaria dei nazionalisti, il dinamismo dei futuristi con l'esaltazione del superuomo. Più propriamente sua fu l'idea, storicamente del tutto inconsistente, adatta soltanto alla retorica celebrativa, della romanità e della latinità, delle quadrate legioni, dell'Italia del Littorio che riprendeva dopo secoli di smarrimento la grande tradizione di Roma imperiale[…] Il fascismo sebbene nemico dell'intellettualismo astratto, non fece altro che trasformare in un corpo morto di dogmi tutte le idee di cui si servì per comporre un'ideologia.», N. BOBBIO, *La cultura e il fascismo*, in G. QUAZZA (a cura di), "Fascismo e società italiana", Torino 1973, pp. 234-235

[93] G. BRUSIN, *op. cit.*, pp. 261-263

Fig. 12 BASILICA DI AQUILEIA CON IL CAMPANILE,
(G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine 1929, p. 260, fig. 198)

Benché l'argomento prettamente archeologico si prestasse più di altri all'esaltazione della romanità richiesta dal regime, l'Autore non indulge e non largheggia nella retorica celebrativa di quest'aspetto, quanto piuttosto sul leitmotiv della Patria, rispetto al quale si concentra soffusamente l'attenzione e la cui forza evocativa nella seconda edizione della *Guida*, pubblicata nel 1952[94], rimane praticamente inalterata, se non addirittura rafforzata, alla luce degli ultimi eventi bellici, mentre la descrizione storica e archeologica può recuperare tutta la sua indipendenza scientifica e culturale. Nell'omaggio alla Patria, il cimitero e i suoi caduti, in particolare i dieci Militi Ignoti, più che i legionari gloriosi di Roma, raccolgono l'eredità simbolica della basilica e delle sue reliquie martiriali «*A tergo dell'abside[…] sorge la tomba dei Dieci Militi Ignoti […]. E l'altare e l'arco magnifico che in accordo di misura perfetta su esso si eleva collegano il pensiero dei morti per la*

[94] ID., *Aquileia e Grado. Guida storico-artistica*, Padova 1952

Patria ai primi martiri del cristianesimo»[95], ritornando a 'segnare' lo spazio storico e geografico nel passaggio di consegna simbolica attraverso un processo di semiosi che a sua volta contribuirà all'iconizzazione in particolare del confine e del suo senso rispetto al quadro internazionale dal secondo dopoguerra in poi.

A questa mappa mentale derivata dall'autoreferenza di uno spazio cartografico antico, si accompagna un paesaggio culturale, inteso come il frutto di «un atteggiamento storico e spirituale che riporta l'osservatore nel pathos temporale dal quale esso trae origine e del quale tramanda le emozioni»,[96] secondo la definizione di 'apparenza visuale integrata' elaborata dalla geografia culturale di indirizzo spiritualista. In questo paesaggio i simboli e i valori del passato si fondono con il sentimento contemporaneo focalizzando sia una spazializzazione cognitiva agreste del territorio come recupero dello spazio vissuto della quotidianità, sia una spazializzazione dell'orizzonte confinario come recupero dello spazio vissuto dell'eroicità.

Il primo paesaggio, agreste e quotidiano, emerge dalle già citate parole finali di Brusin «*Aquileia pertanto sente, con fede viva nell'Italia Madre, che per il ridestato amore ai suoi monumenti per la prossima completa redenzione del suo agro feracissimo, essa va incontro a un avvenire non indegno del suo passato, accingendosi a ridiventare un centro agricolo di somma produzione quale essa era nei primi tempi della dedotta colonia latina.*»[97], ma anche da quelle della Prefazione alla *Guida* curata da Roberto Paribeni, illustre archeologo, all'epoca Direttore generale delle Antichità e Belle Arti: *«[…] e non solo apprenderemo, quanto belle ed erudite cose la città conservi, ma non mancherà di ridestarsi in noi il fascino dolcemente triste del cielo perlaceo e sarei quasi per dire leggermente esangue, dei pingui campi, delle verdi acque silenti, dell'adorabile solitudine, delle grandi memorie antiche, delle umili e buone casucce moderne, sulle quali l'alta*

[95] ID., 1929, *op.cit.*, pp. 315-316

[96] G. ANDREOTTI, *Paesaggi culturali. Teoria e casi di studio*, Milano 1996, p. 14

[97] Cfr. nota 90

torre possente della basilica si solleva a tanto eccelsa altezza, che il rombo grave delle campane sembra a sera non muovere dalla terra, ma scendere dal cielo, voce benedicente di Dio.».[98]

Fig. 13 L'ARATURA DEI CAMPI ALL'OMBRA DELLA BASILICA. Dipinto di Mattia Traverso),
(G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine 1929, p. 319, fig. 241)

Il secondo paesaggio, dell'orizzonte eroico, si costruisce intorno al campanile e alla topografia del cimitero in queste parole di Brusin: «*Il campanile è alto metri 73. Dal castello delle campane lo sguardo abbraccia un panorama immenso, vario: il mare e la laguna, la costa dell'Istria, Trieste, il Friuli con la distesa della sua pianura, coi suoi colli ridenti, e i monti in un arco senza fine. Dal Nevoso alle Giulie, alle Carniche essi rievocano in noi i grandi ricordi della guerra e segnano i forti e sicuri confini della Patria. […] Il cimitero degli eroi chiuso da una maschia cancellata di ferro battuto esso si stende attorno alla vetusta Basilica, dietro l'alta torre, sotto i cipressi funerei e i lauri gloriosi, mentre si profila di lontano il Carso insanguinato.*».[99] Ancora nella *Guida* del 1952 il motivo del confine come orizzonte eroico della Patria ritorna sia alla fine dell'introduzione storica «*Con la guerra del 1915-1918 le truppe italiane ricondussero la nobile decaduta, simbolo perenne di Roma in queste terre di confine, nella corrente naturale della sua storia.*»[100] sia legato all'altare dei Militi Ignoti «*la vista spazia di qui sulla cinerea petraia*

[98] G. BRUSIN, 1929, *op.cit.*, Prefazione
[99] *Ibidem*, pp. 313-315
[100] G. BRUSIN, 1952, *op. cit.*, p. 12

carsica che si profila, di fronte, in lontananza e che rievoca in noi gli ardui, sanguinosi cimenti.».[101]

La percezione della forza simbolica di basilica e campanile come referenti territoriali derivata dalla connessione visiva con un contesto ambientale percepito come abbandonato e ostile, come detto nel precedente capitolo attraverso gli esempi cartografici per i secoli XVI e XVIII, riemerge dalle descrizioni della *Guida* di Brusin ma in nuova veste. Dalla pacificazione del rapporto col contesto ambientale attraverso le bonifiche idrauliche e agrarie emerge un'emozione di «*adorabile solitudine*»[102] e silenzio che esalta il confronto con la memoria, secondo un'estetica ancora di tratto romantico: «*sorgono la Basilica e il campanile quasi isolati, fasciati di un silenzio che pare fatto di pensiero, di ricordi e che si bramerebbe più assoluto ancora.*»[103], e ancora «*Dal silenzio della pianura pezzata di campi arati si innalza la gigantesca quadrata sagoma del campanile: solitaria immagine della tramontata potenza. Lo affianca degnamente la Basilica con a tergo i cipressi diritti*.».[104]

La linea della percezione di una conflittualità col territorio che metteva in luce il significato di designatori simbolici della basilica e del campanile si sposta definitivamente sull'orizzonte del «*Carso insanguinato*»[105], che traguardato dall'altare degli Eroi, diventa un monito, mentre l'altare diventa il nuovo campanile da cui vegliare sulla conquistata «*pace profonda, solenne, che riconcilia con la dura vita e la morte*»[106] di questa terra diventata «*sacra a noi per le ultime pagine della nostra storia*».[107]

Ma ben altre pagine avrebbe scritto ancora la storia, e nella *Guida* del 1952 l'aggettivazione simbolica del cimitero dei caduti già legata ai ricordi, si carica di una «speranza di consolazione», assente nell'edizione precedente, e da cui emana tutto il peso del più recente e troppo cruento

[101] *Ibidem*, pp. 66-68
[102] Cfr. nota 98
[103] G. BRUSIN, 1929, *op.cit*., p. 261
[104] *Ibidem*, p. 313
[105] *Ibidem*, p. 315
[106] *Ibidem*
[107] Cfr. nota 98

sacrificio. E se il luogo è identitario, relazionale e storico e il paesaggio considerato in chiave semiotica è un complesso di luoghi e quindi dei simboli che caratterizzano ogni luogo, allora anche il paesaggio coi suoi simboli è identitario, relazionale, storico. Dunque nel caso della storia simbolica del paesaggio aquileiese, e che lega a sé tutta la 'terra di confine', si può parafrasare Brusin dicendo che il simbolo è il destino dei luoghi.

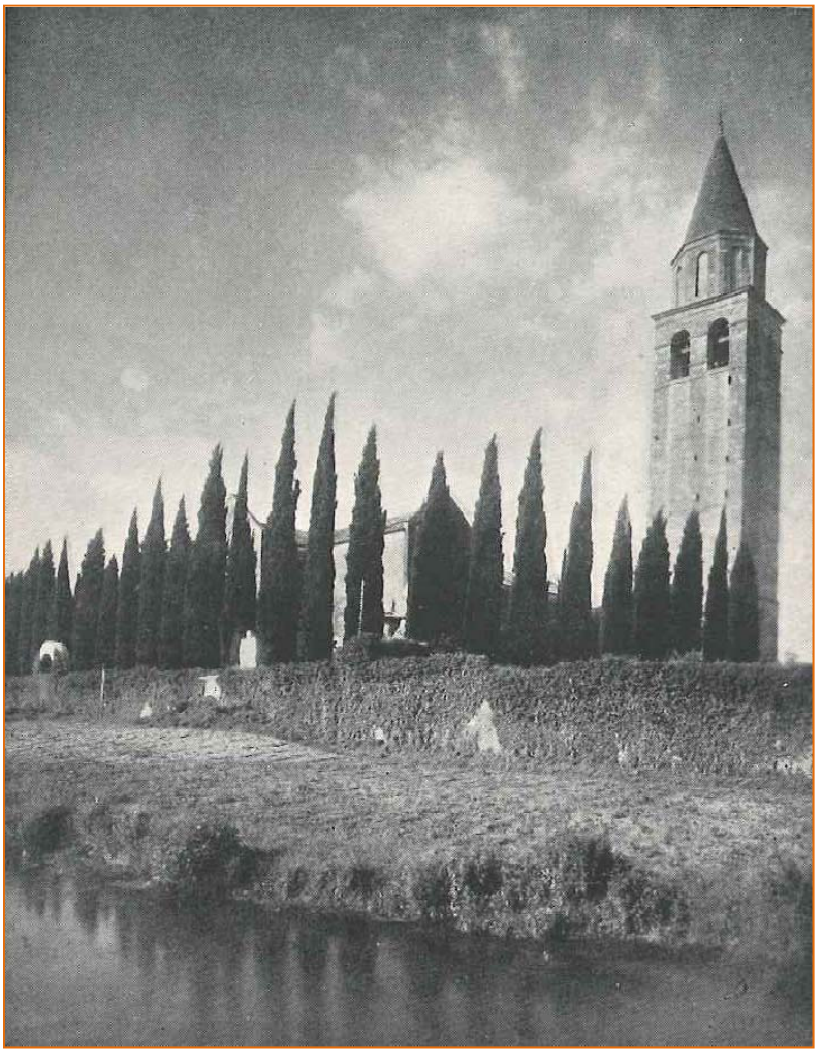


Fig. 14 I CIPRESSI DEL CIMITERO DEI CADUTI,
(G. BRUSIN, *Aquileia e Grado. Guida storica e artistica*, Padova 1952, p. 65, fig. 36)

2. SPAZIO VISSUTO E PERCEZIONE DEL CAMBIAMENTO: «*LO SGUARDO VERSO LA LAGUNA*» DI PIO PASCHINI (1954).

Nella prima edizione della sua *Storia del Friuli*, uscita in tre volumi tra il 1934 e il 1936 Pio Paschini[108] concludeva con queste parole:«*Nessuna terra italiana andò forse soggetta attraverso ai millenni della civiltà a vicende tanto svariate, a prove tanto atroci; ma ancora oggi la sua gente punta lo sguardo verso la laguna là dove le ossa dei morti di ieri riposano accanto ai morti di tanti secoli fa, vegliate da un compianto non mai interrotto: compianto fatto di fede, di forza, di tenacia.*».

Nella seconda edizione degli anni 1953-1954 aggiungeva:«*Con queste stesse parole chiudevo nel 1936 la prima edizione di questa storia; non mi dà il cuore di mutarle oggi in cui il Friuli, dopo il sacrificio di tanti suoi figli subisce, trepido, la nuova delimitazione dei suoi confini orientali, quale gli è imposta dal cupido contrasto di interessi forestieri*».[109]

La corrente naturale della storia citata da Brusin per Aquileia, nell'opera storiografica di Pio Paschini e nelle sue parole di chiusura diventa l'immagine di un luogo geostorico, di uno 'spazio vissuto', territorio pervaso di valenze psicologiche attribuite ai luoghi, il cui riconoscimento è legato alle sollecitazioni e alle reazioni a cui i continui cambiamenti del quadro storico e geopolitico di riferimento extraregionale, nazionale e internazionale hanno chiamato la 'gente friulana'. Lo sguardo che essa punta verso la laguna è quello che rilegge con 'apparenza visuale integrata' uno spazio cartografico regionale ereditato dalla storia, in primis dalla storia della chiesa di Aquileia e del suo patriarcato, fatto di luoghi identitari, relazionali, storici, appunto e simbolici. La linea di percezione del cambiamento rispetto ai fatti già intervenuti con la Seconda Guerra mondiale e rispetto al momento di trepidazione a cui si riferisce Paschini, cioè ai tumulti che tra il 1951 e il 1953 accompagnarono la complessa e contrastata elaborazione di una risoluzione per il Territorio

[108] Pio Paschini (1878-1962), nativo di Tolmezzo, il più insigne storico del Friuli e uno dei più accreditati storici della Chiesa del XX secolo. Laureato in diritto canonico alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, è stato Rettor Magnifico della Pontificia Università Lateranense. La sua bibliografia conta oltre cinquecento voci. I suoi studi furono sempre caratterizzati da grandissimo rigore metodologico, e ricerca di obiettività assoluta.
[109] P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1990 [1954], pp. 862; 864

Libero di Trieste, sfociata nel Memorandum d'intesa o Patto di Londra del 5 ottobre 1954, ma che solo nel 1975 col Trattato di Osimo si considererà veramente chiusa e con essa anche la definizione del confine orientale d'Italia con la Iugoslavia, coincide con la linea della conflittualità territoriale del 'Carso insanguinato' che nella laguna, ovvero in Aquileia e nel cimitero dei suoi eroi, si è detto, ha il simbolo territoriale della difesa dell'identità e della pace, perché dal significato che esso esprime trae la forza di una 'ragione d'essere' non solo nazionale ma anche regionale.

Le reazioni al contesto geopolitico che andava configurandosi in quegli anni si formarono anche in virtù dell'azione autoreferente dello spazio cartografico storico presente nella mappa mentale regionale a cui la popolazione rapportava il suo spazio vissuto, innescando quel processo di semiosi che porterà all'iconizzazione in particolare del confine orientale del Friuli e del suo senso rispetto al quadro nazionale e internazionale dal secondo dopoguerra in poi.

3. L'ORIZZONTE DELLE ATTESE: «*IL SOGNO DEI TRE POPOLI*» E LA CADUTA DELL'ULTIMO CONFINE CON LA SLOVENIA (2007).

Dagli esempi di Brusin e Paschini si evince l'esistenza di un processo di riferimento cartografico che attraverso continui rimandi tra lo spazio storico e lo spazio vissuto costruisce una mappa mentale della regione storica del Friuli Venezia Giulia sulla quale vengono georeferenziati, attraverso designatori simbolici, tratti e valori culturali immateriali e percettivi, molti dei quali connessi con la storia della chiesa di Aquileia e del suo patriarcato.

La percezione di uno 'spazio vissuto' con la forza autoreferente di suoi propri spazi cartografici mentali derivati da una secolare e assolutamente dinamica pratica del territorio e di suoi propri simboli, rispetto ai più recenti cambiamenti geopolitici e economici del quadro di riferimento extraregionale e internazionale, a partire dalla caduta del Muro di Berlino, alla guerra di Iugoslavia, all'entrata nell'Unione europea di Paesi come la Repubblica di Slovenia e quella di Croazia gravitanti direttamente sul confine col Friuli Venezia Giulia, fino soprattutto all'entrata nell'area

Schengen della Slovenia, ha prodotto una rinnovata presa di coscienza di un ruolo di centralità europea per la regione friulana e giuliana, e di rinnovata comunanza tra le popolazioni latine, slave e germaniche, 'i tre popoli', ruolo che il mondo intellettuale e soprattutto quello ecclesiale sottolineano generalmente e iconicamente come eredità storica del 'Patriarcato di Aquileia'.

In particolare in occasione della caduta dell'ultimo confine con la Slovenia per l'entrata di questa Repubblica nell'area di libera circolazione delle persone e delle merci, il 21 dicembre 2007, c'è stato un frequente richiamo a questa eredità. Un'occasione, per indagare quale spazio cartografico storico attualmente eserciti un'autoreferenza trainante nella conservazione e nell' 'aggiornamento' della mappa mentale nella quale si vogliono iconizzati i valori altamente congetturali, immateriali e percettivi, simbolici di una comunanza culturale di matrice geostorica.

Mentre dalle parole degli arcivescovi di Udine e Gorizia, Mons. Brollo e Mons. De Antoni e del vescovo di Trieste, Mons. Ravignani[110], nonché da quelle del Card. Rodè[111] già arcivescovo di Lubiana, emerge essenzialmente lo spazio cartografico della Chiesa aquileiese delle origini, quindi quella del IV-V secolo; il sindaco di Udine, Sergio Cecotti, si riferisce invece esplicitamente al 'patriarcato di Aquileia', ma intendendo il principato secolare, che corrisponde al 'Friuli storico' o 'Patria del Friuli', e all'epoca del quale risalirebbe il momento più interessante e più libero della diffusione e condivisione di basi religiose e culturali comuni al popolo friulano e a quello sloveno.[112]

Tra questi due spazi cartografici oscilla la mappa mentale del patriarcato di Aquileia, tra lo spazio delle origini della chiesa aquileiese e lo spazio dove più forte è stata la capacità diffusione e scambio culturale, quello del principato temporale. A livello di sentire comune queste due immagini si sovrappongono tenendo come punti di appoggio la posizione geografica, le radici storiche aquileiesi e la realtà culturale, in una iconizzazione che diventa atemporale e che in riferimento alla storia più propriamente regionale surclassa gli altri momenti storici e spazi cartografici.

[110] *La Vita Cattolica. Settimanale del Friuli*, anno LXXXV, n. 48, 8/12/2007, p. 14
[111] *Ibidem*, n. 49, 15/12/2007, p. 5
[112] *Ibidem*, p. 3

Ancora dalle parole degli esponenti della Chiesa, della politica e della cultura si evince il riferimento al 'patriarcato' nella percezione del ruolo del confine con un senso di riapertura, allargamento e ri-unione, che diventa un mezzo per decostruire il confine mentale, che pure è patrimonio comune di questi popoli, come retaggio degli eventi del secolo scorso e in particolare della geopolitica dei blocchi occidentale e sovietico e della Guerra Fredda.

Sugli spazi vissuti e iconizzati del 'patriarcato' e delle 'terre di confine' si staglia l''orizzonte delle attese' di un europeismo autentico, dove ciascuno conserva la propria identità, in una riconquistata fraternità tra le genti, attraverso il superamento dei pregiudizi e l'instaurazione di relazioni quotidiane tra le popolazioni.

Fig. 15 CARTINA CON I VALICHI DI CONFINE DOVE SI TERRANNO INCONTRI E FESTE, (LA VITA CATTOLICA, ANNO LXXXV, N. 49, P.5)

speciale

LA VITA CATTOLICA SABATO 15 DICEMBRE 2007 5

NELLA NOTTE TRA IL 20 E IL 21 DICEMBRE LA CERIMONIA A STUPIZZA CON RUPEL E ILLY. INCONTRO A UCCEA E SUL PREDIL

Sparisce il confine ed è gran festa

Le celebrazioni proseguiranno fino al 26 dicembre con musica ed eventi lungo tutta la frontiere che cade

Arnoldstein
Pontebba
Tarvisio
FUSINE
3 PREDIL
Sella Nevea
Resia
7 CANIN
Bovec
2 UCCEA
8 PONTE VITTORIO
Taipana
Caporetto
1 STUPIZZA
9 ROBEDISCHIS
Tolmin
Attimis
6 POLAVA
5 SOLARIE
Pulfero
Savogna
Grimacco
Faedis
San Pietro al Natisone
Stregna
10 PONTE CLINAZ
S. Leonardo
Cividale del Friuli
4 MOLINO VECCHIO
Kanal
Prepotto

Nella cartina: i valichi del confine dove si terranno incontri e feste.

TUTTI PRONTI a dire addio al confine tra Italia e Slovenia. Nella notte tra giovedì 20 e venerdì 21 dicembre appuntamento a Stupizza, a Uccea e al passo del Predil. L'attesa è grande. Il clima invernale non fermerà i molti che non vogliono perdere il «momento magico», l'appuntamento con la storia. Basterà un abbigliamento adatto e la voglia di far festa.

Nei giorni successivi le celebrazioni proseguiranno a quasi tutti gli ormai ex valichi che, dopo la seconda guerra mondiale, hanno permesso i contatti tra Friuli e Slovenia.

Di seguito, presentiamo tutti gli appuntamenti. I numeri corrispondono alle località indicate nella cartina a sinistra.

1 Valico di Stupizza

Giovedì 20 dicembre. Alle 20.30 partenza della fiaccolata da Pulfero (un analogo corteo muoverà alle 20 da Caporetto). Alle 22.30 programma culturale con attori, cori e gruppi musicali delle valli del Natisone e dell'alta valle dell'Isonzo. Alle 20.30 interventi del ministro degli Esteri della Slovenia, Dimitrij Rupel, e del presidente del Friuli-Venezia Giulia, Riccardo Illy. Alle 00.01 apertura delle sbarre e commiato dagli agenti della Polizia e della Guardia di finanza. Alle 00.15 i sindaci di Pulfero e Caporetto segano la sbarra di confine. Alle 00.30 inizio della festa popolare (sotto un tendone riscaldato) con musica e ristoro.

2 Valico di Uccea

Giovedì 20 dicembre. Alle 19 i sindaci di Resia, Tarcento, Lusevera e Bovec si incontrano al valico per chiudere per l'ultima volta le sbarre, poi si trasferiscono a Bovec dove, alle 20.30 si terrà una festa con musica e ristoro.

3. Passo del Predil

Giovedì 20 dicembre. Alle 23 incontro dei sindaci di Tarvisio, Chiusaforte, Resia, Tarcento, Lusevera, Bovec e Kranjska Gora, programma culturale, caldarroste e vin brulè. Alle 00.01 i cori riuniti di Bovec eseguiranno l'Inno alla gioia.

4. Molino Vecchio.

Venerdì 21 dicembre. Alle 18 incontro di autorità dei comuni di Prepotto e Kanal; musica con il gruppo «Kravški ovčarji».

5. Passo Solarie

Sabato 22 dicembre. Alle 12 incontro delle autorità e inaugurazione della nuova strada asfaltata che collega Drenchia a Tolmino. Domenica 23 dicembre, alle 10 Santa Messa nella chiesa di Cras; gli scout porteranno e distribuiranno «La luce della pace di Betlemme»; corteo oltre l'ex valico per arrivare alle 15 nella chiesa di Volče.

6. Valico di Polava

Sabato 22 dicembre. Alle 15 inaugurazione del sentiero Livek/Topolò. Alle 16 feste nei pressi dell'ex valico.

7. Monte Canin

Domenica 23 dicembre. Discesa dal versante sloveno a quello italiano. Scieranno anche il premier sloveno Janez Janša e il presidente del Friuli-Venezia Giulia, Riccardo Illy.

8. Ponte Vittorio

Domenica 23 dicembre. Alle 11 cerimonia di apertura dei confine; alle 12 trasferimento a Prossenicco: alle 13 pranzo, musiche e canti in allegria.

9. Valico di Robedischis

Mercoledì 26 dicembre. Alle 10 progamma culturale e festa delle popolazioni di Montefosca, Canebola, Bergogna.

10. Ponte Clinaz

Mercoledì 26 dicembre. Alle 12 arrivo dei babbi natale italiano e sloveno, quindi festa con il «mago» e il gruppo musicale «Štirje prasički».

Conclusioni

Dalla comparazione di fonti cartografiche e fonti testuali, si è tentato di provare l'esistenza di una mappa mentale del patriarcato di Aquileia che si è costruita nei secoli attraverso la sedimentazione nell'immaginario collettivo e la cui iconizzazione, ovvero l'assunzione in sé di valori storici e territoriali, psicologici e percettivi, culturali che surclassano la mera realtà fisica e antropica dello spazio geografico, è ancora circolante, autoreferenziandosi e funzionando come cerniera tra lo spazio cartografico idealmente più forte, cioè quello legato alle origini territoriali della maternità della chiesa aquileiese, e l'attuale quadro di riferimento centro-europeo a cui guardano le comunità ecclesiali e sociali la cui geostoria ha avuto parte in comune con quella di Aquileia e del suo patriarcato.

Questa mappa mentale non ha una sua specifica temporalità, poiché i valori di cui è portatrice la rendono uno spazio storico e cartografico superiore, a cui possono referenziarsi contemporaneamente la storia del Friuli, del Veneto, quella della Slovenia e quella dell'Austria.

Il ruolo determinante di Aquileia antica come nodo polarizzante di una rete di movimenti in entrata e in uscita ha formato uno spazio regionale più aperto di quanto il 'mito' del confine alpino nord-orientale lasci pensare. Questo confine rappresenta, anche nella mappa mentale ancora circolante, «il» confine, perché su di esso la storia ha scritto troppe pagine di sangue, ma troppo spesso si lascia in secondo piano il complementare ruolo geostorico svolto dal mare Adriatico, una 'pianura liquida' come lo chiamava Fernand Braudel, fatta di movimenti e di strade anch'essa, e di valichi altrettanto che le Alpi. Questo carattere di passaggio ha reso e rende i confini e le fasce di frontiera della regione compresa tra l'Europa sudorientale e il Mediterraneo nordorientale, non una terra di nessuno, ma un vero e proprio luogo in cui si sono formate identità, relazioni, storie. All'interno di questo sistema, il patriarcato di Aquileia è un luogo-simbolo capace di raccontare una

metafora geografica che spinge a esplorare il quadro di riferimento europeo e internazionale, in continuo e repentino cambiamento, con una molteplicità di linguaggi e forme non reciprocamente esclusivi.

Proprio rispetto alla prospettiva di una ritrovata centralità europea, in particolare per il Friuli Venezia Giulia l'esito più innovativo dell'iconizzazione dello spazio geostorico e culturale del patriarcato di Aquileia e della sua circolazione nell'immaginario collettivo dovrebbe sfociare nell'auspicio del riconoscimento di un vero e proprio *luogo antropologico*[113], cioè identitario, relazionale, storico, mai completamente cancellato, al quale demandare soprattutto il compito sensibile della costruzione di un *vicinato globale*, che, attraverso lo scambio e la condivisione di simboli ritrovati ma anche nuovi, equilibrando la percezione, tutta post-moderna, di uno spazio vissuto simultaneamente tra l'*essere-in* e l'*essere-altrove*, ha le potenzialità di scongiurare il declino della cultura locale attraverso la tutela e il rafforzamento delle diversità. [114]

Un luogo che la geografia potesse continuare a esplorare e scoprire proprio attraverso tutte le metafore di cui è ricco, usandole «*come dolce inganno per far incontrare tra loro i bisogni umani e le condizioni che la Terra ci offre, per avvicinare le parole alle cose, avviando un dialogo che si può dire poetico, nel senso realistico di poièsis*»[115] e per il quale la ricerca della verità storica non temesse di perdere in poesia: perché rimane vero ciò che della poesia (e della storia) diceva Braudel: «Ma allora che cos'è la poesia? Qualunque cosa sia, io sono persuaso che non significhi dimenticare la vita né privarsi della grande gioia di capirla, di capirla meglio e di più.».[116]

[113] Cfr. M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1993
[114] A. VALLEGA, *op.cit.*, pp. 305-306 e pp. 316-318
[115] G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano 1985, p.165
[116] F. BRAUDEL, *Storia, misura del mondo*, Bologna 2002, p. 66

Indice delle figure

Fig. 1
La metropoli ecclesiastica di Aquileia nel sec. VI,
in G. G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del patriarcato di Aquileia. Grande atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 108, tav. 74. pag. 25

Fig.2
La metropoli ecclesiastica di Aquileia nel sec. IX,
in G. G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del patriarcato di Aquileia. Grande atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 109, tav. 75. pag. 27

Fig. 3
La diocesi di Aquileia nel secolo VIII,
in G. G. CORBANESE, *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del patriarcato di Aquileia. Grande atlante storico-cronologico comparato*, Udine 1990, vol. I, p. 106, tav. 72. pag. 28

Fig. 4
Mappamondo di Ebstorf, Anonimo, XIII sec. pag. 38

Fig. 5
Mappamondo, Beato di Liebana, XI sec. pag. 39

Fig. 6
Disegno del territorio di Monfalcone, Anonimo, fine XVI - inizi XVII sec. pag. 48

Fig. 7
SITVS FONTIVM TIMAVI, Jacopo Valvasone, 1553. Particolare di Aquileia. pag. 50

Fig. 8
La vera Descritione del Frivli, Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, 1553.
Particolare di Aquileia. pag. 55

Fig. 9
La vera Descritione del Frivli, Giovanni Andrea Vavassori detto Guadagnino, 1553. pag. 58

Fig. 10
Il territorio austriaco della diocesi di Aquileia: l'arcidiaconato di Carinzia,
Anonimo, XVII sec. Riproduzione parziale. pag. 61

Fig. 11
Descrizione di tutta la Diocesi patriarcale di Aquileia, Francesco Leonarduzzi, 1748. pag. 63

Fig. 12
Basilica di Aquileia con il campanile,
in G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine 1929, p. 260, fig. 198. pag. 72

Fig. 13
L'aratura dei campi all'ombra della Basilica. (Dipinto di Mattia Traverso),
in G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine 1929, p. 319, fig. 241. pag. 74

Fig. 14
I cipressi del cimitero dei Caduti,
in G. BRUSIN, *Aquileia e Grado. Guida storica e artistica*, Padova 1952, p. 65, fig. 36 . pag. 76

Fig.15
Cartina con i valichi di confine dove si terranno incontri e feste,
in "La Vita Cattolica", anno LXXXV, n. 49. pag. 80

Nota bibliografica

ALMAGIÀ R., *L' "Italia" di Giovanni Antonio Magini e la cartografia dell'Italia nei sec. XVI e XVII*, Città di Castello - Firenze 1922

ANDREOTTI , G., *Paesaggi culturali. Teoria e casi di studio*, UNICOPLI, Milano 1996

ANDREOTTI , G. (a cura di), *Prospettive di geografia culturale*, La Grafica, Trento 1997

ID., *Riscontri di geografia culturale*, Colibrì, Trento 2002

ANDREOTTI, G., SALGARO, S. (a cura di), *Geografia culturale. Idee ed esperienze*, Artmedia, Trento 2001

ANTONINI, P., *Il Friuli orientale*, Milano 1865

ANTONINI, P., *Del Friuli e in particolare dei trattati da cui ebbe origine la dualità politica di questa regione*, Venezia 1873

BAGROW L., *Giovanni Andreas de Valvassore. A venetian cartographer of the 16th Century. A descriptive list of his maps*, Jenkintown 1939

BARSANTI D., *Senso e significato dei cimeli geocartografici*, in "Geografia", VIII, 1985

BOBBIO, N., *La cultura e il fascismo*, in G. QUAZZA (a cura di), "Fascismo e società italiana", Einaudi, Torino 1973, pp. 209-246

BOSIO L., *La Tabula Peutingeriana. Una descrizione pittorica del mondo antico*, Maggioli, Rimini 1983

BATTISTELLA, A., *I prodromi della spartizione del Patriarcato d'Aquileia negli ultimi anni del XVI sec.*, in "Memorie Storiche Forogiuliesi", IX (1913), Cividale 1913

BELLINA, A., *Eutanasie di un Patriarcjât*, Glesie Furlane, Udine 2001

BENEDICTI XIV, *Bullarium*, Prati 1846, Tom. III, pars prima, pp. 300-308

BERGAMINI, G., *La soppressione del Patriarcato d'Aquileia in alcune opere d'arte friulane e in un dipinto di Placido Costanzi*, in "Vultus Ecclesiae. Rassegne dal Museo Diocesan e Galariis dal Tiepolo", Udine 2001

BERTOLINI G. L., RINALDI U., *Carta politico amministrativa della Patria del Friuli*, Udine 1913

BETTANINI, A.M., *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia . Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici. Decreto veneto 7 settembre 1754*, in "Vita e Pensiero", Milano 1931, pp. 1-2 e 67

BIASUTTI, G., *I libri "de scossi, e spesi" del Card. Daniele Delfino ultimo Patriarca d'Aquileia (1734-1762)*, AGRAF, Udine 1957, p. 18

ID., *Il cristianesimo primitivo nell'Altoadriatico. La Chiesa di Aquileia dalle origini alla fine dello Scisma dei Tre Capitoli (secc. I-VI)*, G. Brunettin (a cura di), Gaspari Editore, Udine 2005

BONOMI, A., *Sviluppi semantici nella filosofia del linguaggio*, in L. GEYMONAT (a cura di), "Storia del pensiero filosofico e scientifico", Vol IX - Il Novecento (4), Garzanti , Milano 1978

BRAUDEL, F., *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Newton & Compton, Roma 2002

ID., *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna 2002

BRUNET, R., *Analyse des paysages et sémiologie*, "L'Espace Géographique", III, 2, Ed. Doin, Parigi 1974, pp. 120-126

BRUSIN, G., *Aquileia*, Udine 1929

ID., *Aquileia e Grado. Guida storico-artistica*, Padova 1952

BUORA, M., *L'immagine di Aquileia attraverso i secoli*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", Milano 2000, pp. 23-29

ID., *Religiosità precristiana ad Aquileia*, ibidem, pp. 31-34

BUTTIMER, A., *Le temps, l'espace et le monde vécu*, "L'Espace Géographique", 4, Parigi 1979, p. 244

CALDO, C., GUARRASI, V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Patron, Bologna 1994

CAMBI, F., TERRENATO, N., *Introduzione all'archeologia dei paesaggi*, Carocci, Roma 1994, p.218 e pp. 237-238

CAMMAROSANO, P., *Il Patriarcato d'Aquileia, uno stato nell'Europa medievale*, Casamassima, Udine 1999

CASSON L., *Viaggi e viaggiatori dell'Antichità*, Milano 1978

CASTI E., *L'ordine del mondo e la sua rappresentazione. Semiosi cartografica e autoreferenza*, Unicopli, Milano 1998

ID., *Il paesaggio come icona cartografica*, "Rivista Geografica Italiana", CVIII, 2001, pp. 543-582

ID., *Elementi per una teoria dell'interpretazione cartografica*, in D. RAMADA CURTO, A. CATTANEO, A. FERRAND ALMEIDA (a cura di), "La cartografia europea tra Primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo", Atti del convegno internazionale, Leo S. Olschki editore, Firenze 2003, pp. 293-324

CENCETTI G., *Appunti di diplomatica. Parte seconda - Diplomatica speciale*, Anno Accademico 1952-1953, pp. 30-38

CERRETI, C., TABERINI, A. (a cura di), *Ambiente geografico, storia cultura e società in Italia*, Centro italiano per gli studi storico -geografici, Roma 1998

CLAVAL, P., *Géographie et sémiologie*, "L'Espace Géographique", III, 2, Ed. Doin, Parigi 1974, pp. 113-119

ID., *Geografia culturale*, De Agostini, Novara 2003

CORBANESE, G. G., *Il Friuli, Trieste e l'Istria dalla preistoria alla caduta del patriarcato di Aquileia. Grande atlante storico-cronologico comparato*, vol. I, Udine 1990

CORDANO F., *La geografia degli antichi*, Bari 1992

CORNA PELLEGRINI G., *Cartografia e geografia: un rapporto in evoluzione*, in "Atti IX Congresso Internazionale di Storia della Cartografia: *Imago et mensura mundi*", Roma 1985, vol. I, pp. 11-18

ID. (a cura di), "Humanistic and Behavioural Geography in Italy", Pacini, Pisa 1992, pp. 29-35

ID., *Realtà, immagine e immaginazione nella carta geografica*, in "Bollettino della Società Geografica Italiana", vol. X, serie XI, 1993, pp. 185-190

CORONINI DI CRONBERG, R., *Tentamen genealogico chronologicum promovendae seriei comitatum et rerum Goritiae,* Vienna 1752, pp. 41-46

CREMONESI, A., *L'eredità europea del Patriarcato di Aquileia*, AGF, Udine 1979

CUCAGNA, A., *Il Friuli e la Venezia Giulia nelle principali carte geografiche regionali dei secoli XVI, XVII, e XVIII*, Atti del XII Congresso geografico Italiano, vol. III. Mostre, catalogo ragionato della mostra storica di cartografia, Trieste 1964, pp. 290-292

CUSCITO G., *Gradi e funzioni ecclesiastiche nelle epigrafi dell'Alto Adriatico Orientale (sec. IV-VI)*, in "Antichità Altoadriatiche", 6, 1974, pp. 211 -245

ID., *Linee di diffusione del cristianesimo nel territorio di Aquileia*, in "Antichità Altoadriatiche", 15, 2, 1979, pp. 603-626

ID., *Il primo cristianesimo nella Venetia et Histria. Indagini e ipotesi*, in "Aquileia nella Venetia et Histria", Antichità Altodriatiche, 28, 1986, pp. 259-310

CUSIN, F., *Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo*, Milano 1937, Trieste 1977[2]

DA NOVA, R., *Fondi archivistici riguardanti il Patriarcato d'Aquileia*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Aquileia e il suo Patriarcato", Atti del convegno internazionale, Udine 21-23 ottobre 1999, Udine 1999

DEGRASSI, A., *Il confine nord-orientale dell'Italia romana*, Berna 1954

DEMATTEIS, G., *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano 1985

ID., *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio,* Franco Angeli, Milano 1995

DE BIASO L., *La soppressione del patriarcato di Aquileia*, in GROP DI STUDIS "GLESIE LOCÂL", "Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese", AGF, Udine 1988, pp. 97-107

DE BLIJ, H. J., MURPHY, A. B., *Geografia umana. Cultura, società, spazio*, Zanichelli, Bologna 2002, pp. 2-30 e pp. 328-344

DE RENALDIS, G., *Memorie storiche dei tre ultimi secoli del Patriarcato d'Aquileia (1411-1751)*, Tip. Del Patronato, Udine 1888

DEL NEGRO, P., *Venezia e la fine del Patriarcato d'Aquileia*, in "Carlo. M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia fra curia romana e Stato Asburgico", Atti del convegno internazionale di studio, Gorizia 6-8 ottobre 1988, Gorizia 1990, p. 31

Documenta historiam Archidiocesis Goritiensis illustrantia (Appendix Folii Ecclesiastici), Tomo I, Gorizia 1907

DOLFIN , G. B., *I Dolfin (Delfino) patrizi veneziani nella storia di Venezia dall'anno 452 al 1910*, Belluno 1912

DOLFIN, L., *I Dolfin attraverso i secoli (452-1797)*, Genova 1904

DOLINAR, F., *La struttura e la fisionomia della nuova arcidiocesi di Gorizia*, in "Carlo. M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia fra curia romana e Stato Asburgico", Atti del convegno internazionale di studio, Gorizia 6-8 ottobre 1988, Gorizia, 1990, p. 199

EDELMAYER, F., *La Casa d'Austria e la fine del patriarcato di Aquileia. Argomenti e polemiche*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), "Aquileia e il suo Patriarcato", Atti del convegno internazionale, Udine 21-23 ottobre 1999, Udine 1999, pp. 555-580

ID., *La soppressione del Patriarcato d'Aquileia*, in S. TAVANO e G. BERGAMINI (a cura di), "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", catalogo della mostra, Milano 2000, pp. 399-401

FARINELLI, *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1992

ID., *Geografia, un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003

FEDALTO, G., *La fine del Patriarcato di Aquileia: aggiornamenti bibliografici*, in "Storia e Arte del Patriarcato di Aquileia", Antichità Altoadriatiche, 38, AGRAF, Udine 1992, pp. 115-136

FRANZ, M., *La fondazione dell'arcidiocesi di Gorizia nelle fonti archivistiche di Vienna*, in "Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia fra curia romana e Stato Asburgico", Atti del convegno internazionale di studio, Gorizia 6-8 ottobre 1988, Gorizia 1990, p. 179

FRASCHETTI, A., *Tra pagani e cristiani*, in A. GIARDINA (a cura di), "Roma antica", Milano 2003, pp. 307-327

FREMONT, A., *La regione uno spazio per vivere*, M. Milanesi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1976

FRESCO, L., *Lettere inedite di Benedetto XIV al Cardinale Angelo Maria Querini (1750) da un codice della Biblioteca Arcivescovile di Udine*, "Nuovo Archivio Veneto", n.s., IX (1909), X (1910)

GARBARI, C., *I confini del Friuli nelle carte geografiche*, Palmanova 1987

GIARDINA, A. (a cura di), *Roma antica*, Mondolibri S.p.A., Milano 2003

GROP DI STUDIS "GLESIE LOCÂL", *Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese*, AGF, Udine 1988

GUARRASI, V., *Cultural geography and semiotics of culture*, in G. CORNA PELLEGRINI (a cura di), "Humanistic and Behavioural Geography in Italy", Pacini, Pisa 1992, pp. 29-35

HARLEY, J.B., WOODWARD D., *The History of Cartography*, University of Chicago Press, Chicago 1987

HÄRTEL, R., *Aquileia capitale amministrativa del Patriarcato*, in "Storia e arte del Patriarcato d'Aquileia", Antichità Altoadriatiche, 38, AGF, Udine 1992, p. 85

LAGO L., *Theatrum Adriae. Dalle Alpi all'Adriatico nella cartografia del passato (secoli X-XVIII)*, catalogo della mostra, Trieste 1989

ID., *Imago Adriae. La Patria del Friuli , l'Istria e la Dalmazia nella cartografia antica*, catalogo della mostra, Trieste 1998

LAGO, L., ROSSIT, C., *Theatrum Fori Iulii. La Patria del Friuli ed i territori finitimi nella cartografia antica sino a tutto il secolo XVIII*, 2 voll., Trieste 1988

La Vita Cattolica. Settimanale del Friuli, anno LXXXV, nn. 48-49

Libro de scossi e spesi per il Patriarcato di Aquileia di monsignor illustrissimo e reverendissimo Daniello patriarca d'Aquileia dal 13 agosto 1734 sino al 26 febbraio1762, Manoscritto, Biblioteca Arcivescovile di Udine, Ms.507, c. 49*r* e c.70*v*

MANIACCO, T., *Il patriarcjat di Aquilee e la so funzion storiche*, in GROP DI STUDIS "GLESIE LOCÂL", "Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese", AGF, Udine 1988, pp. 63-74

MANZANO, F., *Annali del Friuli*, Udine 1868-79, voll. VI-VII

MARCHETTI, G., *Cuintristorie dal Friûl*, Clape Culturâl Acuilee, 1994

MARCON, E., *La genesi dell'Archidiocesi di Gorizia*, in "Studi Goriziani", vol. XIII (1952), pp. 119-171

Maria Teresa e il Settecento Goriziano, Catalogo della mostra, Gorizia 1982, pp. 202-203

MARINELLI, G., *Saggio di cartografia della Regione Veneta*, in "Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione Veneta di storia Patria", vol. VI, serie IV, miscellanea, Venezia 1881, vol. I, pp. 49-50, n. 244

MARUSSI, V., *Il tramonto del Patriarcato d'Aquileia*, in "Pagine Istriane", serie III, a. II, n.6 (1951)

MASSEY, D., JESS, .P. (a cura di) , *Luoghi, culture e globalizzazione*, UTET Libreria, Torino 2001

MENIS, G.C., *I confini del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1964

ID., *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale*, Società Filologica Friulana, AGF, Udine 1969

ID., *Il confine orientale dello Stato Patriarcale*, in "Val Natisone", n. u. 49° Congresso Società Filologica Friulana, Udine 1972, pp. 36-38

ID., L'eredità paleocristiana della chiesa aquileiese-udinese, in GROP DI STUDIS "GLESIE LOCÂL", "Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese", AGF, Udine 1988, pp. 17-24

ID., *La formazione dello stato patriarcale del Friuli (VIII- XI sec.)*, in “Storia e arte del Patriarcato d’Aquileia”, Antichità Altoadriatiche, 38, AGF, Udine 1992, p. 65

ID., *L’autorità metro politica del patriarca di Aquileia*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), “Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l’Adriatico e l’Europa centrale”, Milano 2000, pp. 193-194

MINOTTO, A.S., *Documenta ad Forum Iulii Patriarcatum Aquileiensem, Goritiam et spectantia*, Venetiis 1870

MOR, C.G., *Il processo formativo del feudo patriarcale del Friuli*, in “Aquileia”, n.u. 45° Congresso Società Filologica Friulana, Udine 1968

MORELLI, C., *Istoria della Contea di Gorizia*, Gorizia 1855, vol. III

NERI, V., *Concetto politico e concetto ecclesiastico di populus nella tarda antichità*, in G. URSO (a cura di), “Popolo e potere nel mondo antico”, Atti del convegno internazionale, Fondazione Niccolò Canussio, Cividale 2001, pp. 215-232

OLIVIERI, A., *Fra collettività urbane e rurali e “colonie” mediterranee: l’ eresia a Venezia*, in “Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al concilio di Trento ”, Neri Pozza ed., Vicenza 1981, Vol. 3/III, pp. 467-512

PASCHINI, P., *Nel bicentenario della soppressione del Patriarcato di Aquileia (1751-1951*), Padova 1951

ID., *Storia del Friuli*, AGRAF, Udine 1990 [1954], pp. 63-73, pp. 851-864

PERI, V., *Chiesa e cultura religiosa*, in “Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento”, Neri Pozza ed., Vicenza 1976, Vol. I, pp. 167-214

ID., *Aquileia nella trasformazione storica del titolo patriarcale*, in “Storia e arte del Patriarcato d’Aquileia”, Antichità Altoadriatiche, 38, AGF, Udine 1992, p. 41

PERSI, P., *Geografia, cartografia e vita*, “Bollettino dell’associazione italiana di Cartografia”, fascicolo monografico, *Cultura cartografica e culture del territorio*, 2001, pp. 15-22

PIUSSI, S., *Da Attila ai Longobardi*, in S. TAVANO, G. BERGAMINI (a cura di), “Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l’Adriatico e l’Europa centrale”, Milano 2000, pp. 125-129

POUNDS, N. J., *Lo stato come oggetto geografico*, B. Cori (a cura di), Angeli, Milano 1977

PRATESI, A., *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence, Roma 1999

PRONTERA F. (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1983

RAFFESTIN, C., *Carta e potere o dalla duplicazione alla sostituzione*, in “Cartografia e istituzioni moderne”, Genova 1986, vol. I

RAMADA CURTO, D., CATTANEO, A., FERRAND ALMEIDA, A. (a cura di), *La cartografia europea tra Primo Rinascimento e fine dell’Illuminismo*, Atti del convegno internazionale, Leo S. Olschki editore, Firenze 2003, pp. 293-324

ROMANIN, S., *Storia documentata di Venezia*, Venezia 1815, Tomo VIII

ROSE, G., *Luogo e identità: un senso del luogo,* in D. MASSEY, P. JESS (a cura di), "Luoghi, culture e globalizzazione", UTET Libreria, Torino 2001, pp. 65-96

ROZZO, U. (a cura di), *Nel Friuli del '700: Biblioteche, Accademie e libri,* AGF, Udine 1996, I parte

SAMBIN, P., SENECA, F. (a cura di), *La fine del Patriarcato aquileiese, 1748-1751*, "Saggi di storia ecclesiastica veneta", Venezia 1954

SANSA, R., *La ricerca storica e l'ambiente: problemi e prospettive,* in C. CERRETI, A. TABERINI (a cura di), "Ambiente geografico, storia cultura e società in Italia", Centro italiano per gli studi storico -geografici, Roma 1998, pp. 17-26

SCAFI, A., *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, The British Library, London 2006, pp. 104-113 e 149-152

SCALON, C., *La Biblioteca Arcivescovile di Udine*, Padova 1979

ID., *La formazione settecentesca del fondo manoscritto nella Biblioteca Patriarcale di Udine*, in U. ROZZO (a cura di), "Nel Friuli del '700: Biblioteche, Accademie e libri", AGF, Udine 1996, I parte, p. 37

SELLA, P., VALE,G., *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV. Venetiae-Histria-Dalmatia*, Città del Vaticano 1941

SENECA, F., *Le origini dell'arcidiocesi di Gorizia*, Tolmezzo 1953

ID., *La fine del Patriarcato aquileiese*, "Miscellanea di studi e Memorie", Venezia 1954, vol. IX, parte II

SERENI L., *Le antiche carte geografiche della regione Friuli- Venezia Giulia nella biblioteca civica di Udine,*"Bollettino della Biblioteca e dei Musei Civici e delle Biennali d'arte antica", 1962, n.1

SPIZZO, W., *Il Cardinale Delfino e l'arciprete Bini al tramonto del patriarcato aquileiese (1750-51),* Tesi di laurea, Facoltà di Magistero Materie letterarie, Università degli Studi di Padova, a.a. 1956-57

Storia e arte del Patriarcato d'Aquileia, "Antichità Altoadriatiche", 38, AGF, Udine 1992

STRASSOLDO, R., *Ce puest pal Friul tal mont di vuê,* in GROP DI STUDIS "GLESIE LOCÂL", "Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese", AGF, Udine 1988, pp. 149-157

TASSINI, D., *La questione storico-giuridica del Patriarcato di Venezia (Aquileja),* Libreria scolastica già sordomuti, Genova 1906, pp. 202-217

ID., *I friulani (ignoti)"consultori in iure" della Repubblica di Venezia. I. Don Antonio di Montegnacco*, Del Bianco, Udine 1908, p. 24

ID., *I friulani (ignoti)"consultori in iure" della Repubblica di Venezia. II. Frate Paolo Celotti,* Madero, Tarcento 1909

TAVANO, L., *La Diocesi di Gorizia. 1750-1947,* Edizioni della Laguna, Trieste 2008, pp. 1-65

TAVANO, S., *La fine del Patriarcato di Aquileia,* in "Maria Teresa e il Settecento Goriziano", Catalogo della mostra, Gorizia 1982, pp. 189-191

ID., *Il Patriarcato da Aquileia a Venezia*, in "Storia e arte del Patriarcato d'Aquileia", Antichità Altoadriatiche, 38, AGF, Udine 1992, p. 137

ID., *Culti e immagini*, in "Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale", catalogo della mostra, Milano 2000, p. 97-100

TAVANO, S., BERGAMINI, G. (a cura di), *Aquileia e il suo Patriarcato*, Atti del convegno internazionale, Udine 21-23 ottobre 1999, Udine 2000

ID., *Patriarchi. Quindici secoli di civiltà tra l'Adriatico e l'Europa centrale*, catalogo della mostra, Milano 2000

TAVANO, S., DOLINAR, F. (a cura di), *Carlo M. D'Attems primo arcivescovo di Gorizia fra Curia Romana e Stato Asburgico*, Atti del convegno internazionale di studio, Gorizia 6-8 ottobre 1988, Gorizia 1990

TREBBI, G., *La questione aquileiese*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di),"Cultura religione politica nell'età di Angelo Maria Querini", Brescia 1982

ID., *Il Friuli dal 1420 al 1797. La storia politica e sociale*, Udine-Tricesimo 1998

TURCO, A., *Semiotica del territorio: congetture, esplorazioni, progetti*, "Rivista Geografica Italiana", CI, 1994, pp. 365-438

ID., *Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi*, in A. TURCO (a cura di), "Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi", Diabasis, Reggio Emilia 2002, pp. 7-52

TURRI E., *Semiologia del paesaggio italiano*, Milano, 1979

ID.,*Una cartografia per amministrare e per glorificare*, in Aa. Vv., *La Repubblica di Venezia da Stato a mito*, Fondazione Cini, Marsilio Editori, Venezia 1997

ID., *Adriatico mare d'Europa*, Rolo Banca 1473, Arti Grafiche Amilcare Pizzi, 2 voll., Milano 1999-2001

ID., *Sguardi al paesaggio*, in A. TURCO (a cura di), "Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi", Diabasis, Reggio Emilia 2002, pp. 53-62

VALE, G., *Il Patriarcato d'Aquileia nelle sue variazioni territoriali*, Udine 1923 (già come "*La diocesi patriarcale di Aquileia nelle sue variazioni territoriali*" in "Il Friuli", 23-24-25 novembre 1922)

VALLEGA, A., *Compendio di geografia regionale*, Mursia, Milano 1982

ID., *Geografia umana*, Mursia, Milano 1993

ID., *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, UTET, Torino 2003

VALUSSI, G., *Il confine nordorientale d'Italia*, Trieste 1972, pp. 93-96

VILLOTTA-ROSSI, A., *Considerazioni intorno alla formazione dei diritti metropolitici ed all'attribuzione del titolo patriarcale della Chiesa d'Aquileia*, in "Memorie Storiche Forogiuliesi", 43, Cividale (1958-1959)